سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤٣)

وحدة الأديان
في عقائد الصوفية

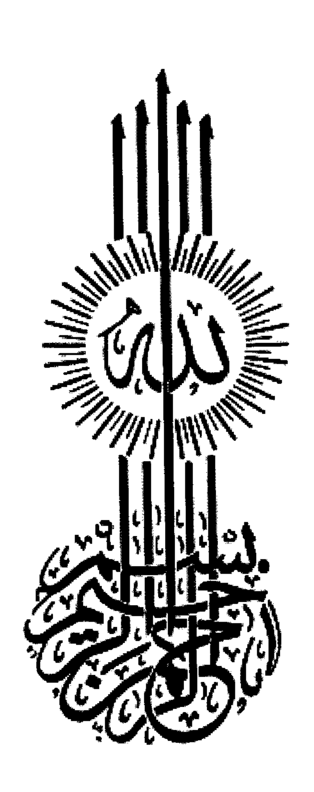
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان
في الديانات الوضعية والكتابية
والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام
في العصر الحديث

تأليف
د. سعيد محمد حسين معلوي
الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الأول



وحدة الأديان في عقائد الصوفية



وحدة الأديان في عقائد الصوفية

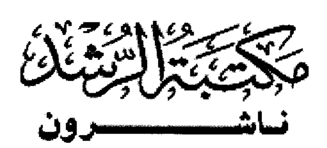
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

تأليف

د . سعيد محمد حسين معلوي

الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الأول



ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٣١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
معلوي ، سعيد محمد حسين
وحدة الأديان في عقائد الصوفية / سعيد محمد حسين معلوي
الرياض ١٤٣١ هـ
ردمك ٢ـ ٨٥٢ـ ١ـ ٠١ـ ٩٩٦٠ـ ٩٧٨
١ – الصوفية أ – العنوان
ديوي ٢٦٠ ١٤٣١/٤٥٠٠

ردمك ٢ـ ٨٥٢ـ ١ـ ٠١ـ ٩٩٦٠ـ ٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣١/٤٥٠٠

الطبعة الأولي تاريخ : ١٤٣٢هـ ٢٠١١م

مكتبة الرشد – ناشرون

المملكة العربية السعودية – الرياض

الإدارة : مركز البستان – طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص ٠ ب ١٧٥٢٢الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa
Website : www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

الرياض : المركز الرئيسي: الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢

الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠

فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦

فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧

فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤

فرع القصيم : بريده – طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨

فرع أبها : شارع الملك فيصل هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢

فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣

فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦

فرع الإحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥

فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧

فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا – مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ – فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣

موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

بيروت تلفاكس ٠١٨٠٧٤٧٧ موبايل ٠٣٢٠٧٤٨٨

يمثل هذا الكتاب القسم الأول من رسالة علمية موسومة

بـ: ((**دعوى وحدة الأديان عند الصوفية والفلاسفة عرض ونقد**))

منح صاحبها درجة الدكتوراة مع مرتبة الشرف الأولى

من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية

أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، في: ١٤٢٥/١١/١هـ. وكانت

لجنة المناقشة مكونة من:

أ.د. **ناصر بن عبدالله القفاري**، أستاذ العقيدة بجامعة القصيم مشرفاً ومقرراً.

أ.د. **محمد بن عبدالرحمن الخميس** أستاذ العقيدة بجامعة الإمام عضواً.

أ.د. **إبراهيم بن عامر الرحيلي** أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية عضواً.



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝١٠٢﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١﴾ [النساء: ١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠﴾ [الأحزاب: ٧٠].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتابُ الله، وأحسنَ الهدي هدي محمد ﷺ، وشرَ الأمور محدثاتُها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. وإن من توفيق الله عز وجل لنا نحن المسلمين، أن هدانا للإسلام، ومنَّ علينا به، وأخرجنا في خير أمة، وأرشدنا إلى اتباع سنة نبينا محمد ﷺ، والاقتداء بصحابته الكرام رضوان الله عليهم أجمعين، فنسأله تعالى أن يثبتنا على الإسلام ويميتنا عليه، وأن يوفقنا للعمل الذي يرضيه عنا، إنه على كل شيء قدير، وبعباده لطيف خبير.

لقد كان للتصوف الأثر الخطير في تاريخ المسلمين ولا يزال. هذه الخطورة تكمن فيما يتضمنه التصوف من اعتقادات تناقض الإسلام، وما يحويه من إلحاد وتعطيل وجحد للخالق سبحانه وتعالى. وفي هذا

العصر نشهد بعثاً جديداً للتراث الصوفي على يد المستشرقين، والمستغربين، وغيرهم.

والملاحظ أن المستشرقين يسرفون في تمجيد التصوف، وبخاصة نظرياته التي يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء في الحب الإلهي ووحدة الوجود؛ وذلك لأنهم يرون في مثل هذا الانحدار صرفاً للمسلمين عن الجهاد في سبيل الله واستسلاماً للجبرية، وخروجاً عن التكاليف؛ فالاعتقاد بالحلولية يسقط التكاليف كلها، ومن بينها الجهاد. والحب الإلهي بمعناه عند الصوفية- يصرف المحبين عن الاهتمام بأمور الدين الأخرى،والدفاع عن الأمة الإسلامية، والوقوف سداً منيعاً بقصد صيانتها ودفع الاعتداء عنها. ورهبانية المسيحية التي اعتنقها المتصوفة وقامت على هذا الحب الإلهي تناقض فكرة الجهاد في سبيل الله تماماً، كما تعارض مبدأ الزواج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق الرهبنة.

ولا شك في أن هدف الاستشراق من بعث التصوف الفلسفي له جانب آخر هو صرف غير المسلمين عن حقيقة الإسلام الناصعة فلا يقفون عليها، ولا يسعون إلى دراستها، ولا إلى الإيمان بالإسلام؛ ما دام هو نفس رهبانية النصرانية، وعصارة الفلسفات الوثنية. خصوصاً أن الاهتمام بالتصوف لم تختص به فئة دون أخرى بل شمل ذلك مثقفي المسلمين وعوامهم، «والعوام في كل عصر ومصر لا يقيمون للحقائق وزناً، ولا يهشون إلا لما تزينه لهم ظواهر المحسوسات، وهم أقرب الطبقات إلى غلط الحس، والمغالطة في النافع والضار»[١].

---

(١) الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي: ٢/ ٢٩.

لقد اعتبر نيكلسون[(١)] أن نظرية الحلاج- في الحلول والاتحاد- فرصة لا تعوض لإعلان وحدة العقيدة بين المسلمين وبين المسيحيين[(٢)]. ويقول جارودي: «إن تحريم الصوفية هو جريمة ضد الإسلام ...؛ لأن الصوفية هي باطنية الإسلام، فلعل إسلاماً بلا باطنية، إسلاماً مقتصراً على طقوسه.. هو إسلام ميت، وكل إحياء للفكر الديني للإسلام يمر عبر إعادة الاعتبار للتصوف»[(٣)].

أولاً- موضوع البحث وأهميته:

موضوع البحث يتعلق بجانب مهم في حياتنا المعاصرة؛ وهو وحدة الأديان. ووحدة الأديان دعوة لها جذورها التاريخية القديمة، إلا أنها برزت بقوة في عصرنا الحاضر في جوانب ثقافية واجتماعية ذات أبعاد إنسانية. مع إطلاق مسميات براقة ومصطلحات جذابة لتسهيل قبولها عند المسلمين.

وهذه المسميات إما أن تكون ذات صبغة عامة شاملة لجميع المذاهب والفرق والديانات، مثل: العالمية، الدعوة العالمية، الدين العالمي، الديانة العالمية، عالمية الثقافة، التعايش بين الأديان، وحدة

---

(١) رينولد ألن نيكلسون، مستشرق إنجليزي يعد من الباحثين البارزين في التصوف الإسلامي. ولد في:٨/٨/١٨٦٨م. دخل جامعة أبردين، ثم كلية الثالوث في كمبردج، ودرس اللغتين، العربية والفارسية، ثم عين أستاذاً للغة الفارسية في كلية الجامعة في لندن سنة (١٩٠١م)، وفي سنة (١٩٢٦م) عين على كرسي توماس أدمز للغة العربية، وتقاعد سنة (١٩٣٣م)، توفي في: ٢٧/٨/١٩٤٥م. ينظر: موسوعة المستشرقين: ص٤١٥، الأعلام: ٣/ ٣٩.

(٢) ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخيه، رينولد ألن نيكلسون: ص١٣٤.

(٣) الإسلام في الغرب، روجيه غارودي: ص١٦٦.

الدين الإلهي... وإما أن تكون مقصورة على الأديان الثلاثة والمراد بها الإسلام، والنصرانية، واليهودية، مثل: الدين الإبراهيمي، ملة إبراهيم، المِلِّيُّون، توحيد الأديان الثلاثة، الديانة الإبراهيمية، الدعوة إلى الإيمان الإبراهيمي... وإما أن تكون ذات صبغة ثنائية: التوفيق بين الإسلام والنصرانية، حوار الأديان، وهكذا. وأصحاب هذا المبدأ يرون أن الأديان كلها- كتابية كانت أم وثنية - سواء، فلا فضل لدين على دين، والكل مهتد سائر على الطريق المستقيم؛ وإن تعددت الطرق واختلفت المسالك.

والقول بوحدة الأديان ليس وليد هذا العصر بل هو قديم جداً: فالمحاولات الأولى تمثلت في الفلسفات الهندية ثم اليونانية، ثم تلقفتها الصوفية والفرق الباطنية التي تقوم في جوهرها على فكرة المزج والتلفيق بين مذاهب دينية مختلفة وآراء متباينة، سياسية واجتماعية متعددة ومبادىء فلسفية وعلمية متنوعة.

والتصوف- بما أنه خليط من ثقافات متعددة ومذاهب مختلفة- كان مرتعاً خصباً لدعوى وحدة الأديان، فالصوفية صاحبتها النزعة الإنسانية في بدايتها الأولى، هذه النزعة في حقيقتها إنما هي نظرة تماثل وتكافىء إلى أديان أهل الكتاب بالنسبة للدين الإسلامي، كما أن اختلاط التصوف بالفلسفة في مستهل القرن السادس تقريباً؛ جعل الدعوة إلى وحدة الأديان تأخذ زخماً أكبر؛ فقد تولدت لدى غالبية غلاة الصوفية نزعة مشتركة نحو محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان وصاروا يرون: «أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها كما أن هذه الأديان تتجرد عن

هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الالهية، هذه المحبة التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان، وقد ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحدانية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم»(١).

والحاصل أن العارف الحقيقي عندهم يرى أن كل شيء صادر عن الحق، ولا يعارض عقيدة أحد، بل يعتقد أن الحقيقة موجودة رغم الخصومات التي تبدو بين العقائد المختلفة، وأن الحروب والخلافات إنما هي حروب الألوان، وهكذا. فعلى مذهب القوم: اليهود والنصارى، وأهل كل دين سواء كانوا وثنيين أم كتابيين إنما يعبدون الله مهما توجهوا، والمتدين منهم محب لله، وكل الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة والخلاف في الأسماء فقط، وليس في الأصل والغاية، التي هي الحقيقة الإلهية. وأشكال الشعائر وضروبها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها، وهو ما نجده ظاهراً في الدعوات المعاصرة لوحدة الأديان.

وهذا البحث خاص بدعوى وحدة الأديان عند الصوفية فقط؛ لذا فإن الدعوة إلى التقريب بين الأديان، والدعوة للحوار بين الأديان لا مجال لها هنا في هذا البحث، وإن وردت هنا فهي على سبيل ربط الماضي بالحاضر، وللاتفاق أحياناً بين المتصوفة من جانب، وبين دعاة التقريب في هذا العصر في بعض الأصول التي يستندون إليها من جانب آخر.

---

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسيهر: ص ١٥١-١٥٢.

ولأن التصوف له قِدَم في التاريخ؛ كان البحث يشمل- في حدود معينة- فترة تاريخية تمتد بطول الزمان إلى عصرنا الحاضر، لما نرى من تأثير التصوف في عقائد كثير ممن ينتسب إلى الإسلام؛ هذا التأثير الذي نرى آثاره ومظاهره حاضرة اليوم؛ ومن أهم تلك الآثار: الدعوة إلى وحدة الأديان؛ فما نراه اليوم من الدعوة إلى وحدة الأديان هي عقيدة نادى بها الصوفية في الأزمنة الغابرة، والسعي إلى تحطيم الفروق الدينية بين الأديان، وصهرها في دين واحد؛ أو اعتبارها مظاهر متعددة لدين واحد: ثمرة من ثمار التصوف الفلسفي، كما سنرى توضيح ذلك في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

ثانياً- أهداف الموضوع وسبب اختياره:

أهمية الموضوع وسبب اختياره تتلخص في النقاط التالية:

أولاً: ظهور الاعتقاد بوحدة الأديان بشكل سافر وصريح عند الصوفية، مع اعتقاد بعض العامة وغيرهم في الصُّوفية وحسن الظن بهم، يجعل البحث فيها وإظهار زيفها، والإسهام في كشف حقيقتها أمراً محتماً وضرورياً.

ثانياً: بيان خطورة هذه الدعوة ومناقضتها للكتاب والسنة؛ وذلك أن دعوة الصوفية إلى وحدة الأديان إنما تعني هدم الإسلام الذي جاء به نبينا محمد ﷺ. فالكشف عن حقيقة هذه الدعوة، وبيانها يأتي من الأهمية بمكان.

ثالثاً: بيان خطورة البدع وآثارها في تاريخ المسلمين؛ لأن كثيراً من دعاة وحدة الأديان والتقريب في العصر الحديث يستند إلى التصوف أساساً جامعاً موحداً للأديان كلها، مستدلين بأقوال أقطاب الصوفية في

دعوتهم لوحدة الأديان. كما أن الاعتزاز، والاغترار بهؤلاء المتصوفة أخذ ينتشر بين أبناء المسلمين فقلما تخلو بعض المجلات أو الصحف من إجلال هؤلاء، وغلب الاهتمام الأدبي بهم على غيرهم.

رابعاً: تقرير أن كل دعوة ضالة، وبدعة خبيثة تظهر بين المسلمين، فإن أصولها مستمدة من أعداء الإسلام، مهما اختلفت أساليبهم، وتعددت طرقهم، وتغيرت جلودهم فالمستشرق الإنكليزي المشهور: رينولد نيكلسون يرى أن التصوف هو الجامع للأديان مهما اختلفت؛ حيث يقول: «من المعروف جيداً أن مذاهب الصوفية المسلمين وتأملاتهم أثرت في الإسلام تأثيراً قوياً، وإلى حدٍّ ما فإنها توفر أرضاً مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة، مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم، يلتقون بروح التسامح والتفاهم المتبادل، وعن هذا الطريق يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضاً ويحبه»[1].

ويقول روجيه أرنلديز: «إن الفكر الصوفي المُلهَم من الوحدانية في عالمنا هذا المنقسم لَيُعَبِّر عن وحدة إله تميل إليه البشرية، ويُخوِّل أن نرى في الرسل حَمَلَة رسالة وحيدة، بصفتها تدعو جميع البشر إلى البحث عن الله، واكتشافه وحده الحقيقي في أعماق قلبهم»[2].

---

(١) موسوعة المستشرقين، عبدالرحمن بدوي: ص٤١٦.

(٢) رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرنلديز: ص ٦٦. ومؤلف الكتاب مستشرق فرنسي معاصر لم أجد له ترجمة. وقد لجأ بعض المرتزقة للدعوة إلى وحدة الأديان لأهداف شخصية، فيذكر أن أحد المنصرين في أفريقيا ويدعى ستيفانوس. وهو بولندي المولد لكنه ذو أصول يونانية، وكان قد حكم عليه في جرائم تزوير وقتل. قام بتأسيس دين جديد مخلط جانب منه يهودي وجانب منه يوناني (أرثوذكسي) =

خامساً: أن الرد على هذه الدعوة، وبيان خبثها؛ هو إسهام في تحقيق غاية من غايات العقيدة الإسلامية المتمثلة في وجوب الرد على المخالف من جهة، ودفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الحاقدين وأعداء الملة والدين، وتحصين عقائد المسلمين ضد ما يثار من شبهات، ودعوات ضالة من جهة أخرى. وبخاصة مع تعدد الوسائل المستخدمة لنشر هذه الدعوة الضالة من جهة ثانية، وهذا ما نحسبه جهاداً بالقلم في سبيل الله، وهو من الأمور الواجبة على طلاب العلم، ولا سيما في هذه العصور المتأخرة بعد أن عشعش في نفوس بعض المسلمين اعتقاد ولاية هؤلاء وتصديقهم فيما يقولون، واتباع ما يكتبون.

لماذا التركيز على الصوفية الآن؟

لأن أغلب دعاة وحدة الأديان في هذا العصر ينطلقون في دعوتهم لوحدة الأديان من منطلقات صوفية بحته؛ إما إيماناً منهم بوحدة الوجود التي تدعو إليها الصوفية، وإما من منطلق الحب الصوفي، وإما من الجانب الإنساني للتصوف كما يزعمون، وإما من عقيدة الجبر الصوفية.

يقول العطار(١): «حيث يوجد الصوفية فلا تفريق بينهم في وحدة

= ودعا إليه شعب اهوتنتوت الأفريقي، ونجح في ذلك إلى حد كبير، ينظر: أشهر الرحلات في جنوب أفريقيا، إريك اكسيلون، ص ١١٦-١٢٠.

(١) يكتنف الغموض سيرة هذا الصوفي، ولا يعرف عنه إلا القليل بالذات في المصادر العربية: فهو محمد بن إبراهيم فريد الدين العطار، ولد سنة (٥١٣هـ) في نيسابور إحدى مدن خرسان (إقليم يمثل أغلبه الجزء الشمالي من إيران) يعد من كبار صوفية وشعراء الفرس، توفي على الأرجح سنة (٥٨٦هـ) وسمي بالعطار لأنه خلف أباه في صناعة الطب والأدوية فصار عطاراً. ينظر: التصوف وفريد الدين العطار، د.عبدالوهاب عزام: ص٤٦-٦٥.

الوجود ففي التوحيد، ماذا يبقى من وجود "أنا وأنت"»[١]. «فالتصوف باعتباره يقظة روحية، ومعرفة كشفية مباشرة للألوهية، صار يقترب، بل ويقع ضمن الدين الطبيعي والعالمي أكثر من خضوعه لمقتضيات الدين المنزل الذي مستنده الوحي، ومن هنا تتماثل التجارب الصوفية إلى حد التطابق أحياناً، رغم اختلاف الصوفية في الزمان والمكان، والدائرة الدينية التي ينتمون إليها، ويصدرون عنها، وهكذا يصبح الإدراك الحدسي المباشر للألوهية أولى وأرفع مستوى ومقاماً من الوحي وتقريراته»[٢].

أيضاً فإن التصوف لا يزال له مكانة كبيرة في قلوب كثير من الناس، والأمر لم يقتصر على العوام فحسب بل شمل ذلك جماعات من المفكرين والأدباء وأساتذة جامعات، يدافعون عن ما تضمنه من اعتقادات تناقض الإسلام بالكلية، بل ويطوعون النصوص الشرعية لتتلائم مع ما عليه التصوف الغالي.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ليس كل الصوفية يخالفون الظاهر؛ بل وردت عن بعضهم نصوص تؤكد تمسكهم بالشرع الذي عليه عامة المسلمين؛ إلا أنه ورد عن بعضهم عبارات تحمل معنى مخالفاً للشرع؛ لا تذكر هنا إلا أنها سطرت بها الكتب، وتناقلها الرواة، ونسبت إلى قائلها، واتخذها غلاة الصوفية حجة لتقرير مذاهبهم الفاسدة؛ فوجب دحضها.

---

(١) شهيدة العشق الإلهي، عبدالرحمن بدوي: ص١٤٦، عن تذكرة الأولياء للعطار في ترجمة رابعة العدوية (١/ ٥٩).

(٢) دراسات في الفكر العربي الإسلامي، د.عرفان عبدالحميد فتاح: ص٣٢٩.

أضف إلى هذا أن بدايات التصوف الغالي- إذا استثنيا الحلاج- كانت على يد بعض من ينتسب إلى الزهد أمثال البسطامي والشبلي وغيرهما. وكما قال الإمام الذهبي[١] رحمه الله: «إن فتحنا باب الاعتذار عن المقالات، وسلكنا طريقة التأويلات المستحيلات: لم يبق في العالم كفرٌ ولا ضلال، وبَطَلَت كتبُ الملل والنحل واختلاف الفرق»[٢].

وقال الطوسي- وقد ذكر بعض شطحات البسطامي-: «لولا أنه شاع في أفواه الناس، ودنوه في الكتب؛ ما اشتغلت بذكر ذلك»[٣].

ومن هذا الباب ما أذكره عن بعض الزهاد ممن أثنى عليهم بعض الأئمة؛ فهو مما دونته الكتب وتناقلته الرواة؛ بل وسارت به الركبان؛ لذا كان بيان حال هذه الأقوال والرد عليها واجباً على الباحث في مجال التصوف لئلا يفتتن به أحد، بغض النظر عن صاحب هذا القول، ومدى مصداقية ما نسب إليه، والله أعلم.

أما غلاة الصوفية فأقوالهم شر من أقوال اليهود والنصارى، وهم فيما يعتقدونه أشد كفراً من كفر اليهود والنصارى، يقول شيخ الإسلام

---

(١) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان، الحافظ الذهبي، المولود في ربيع الآخر سنة (٦٧٣هـ) ارتحل في طلب العلم وسمع من الكثير، من الأئمة في علم الحديث ورجاله، ومعرفة علله، ومن المبرزين في التراجم وتواريخ الناس. توفي رحمه الله في: ٣/ ١١/ ٧٤٨هـ. ينظر: الوافي بالوفيات: ٢/ ١٦٣. وطبقات الشافعية، للسبكي: ٩/ ١٠٠.

(٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠هـ)، الذهبي: ص٢٨٦.

(٣) اللمع، للطوسي: ص٤٧٣.

ابن تيمية رحمه الله: «ابن عربي وأمثاله وإن ادعو أنهم من الصوفية، فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة، ليسوا من صوفية أهل الكلام، فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب»[(١)].

ويقول الذهبي رحمه الله في ترجمة ابن سبعين: «كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم، وله كلام كثير في العرفان على طريق الاتحاد والزندقة، نسأل الله السلامة في الدين. وقد ذكرنا محطّ هؤلاء الجنس في ترجمة ابن الفارض، وابن العربي، وغيرهما. فيا حسرةً على العباد كيف لا يغضبون لله تعالى، ولا يقومون في الذب عن معبودهم، تبارك اسمُه وتقدست ذاتُه عن أن يمتزج بخلقه أو يحل فيهم، وتعالى الله أن يكون هو عين السماوات والأرض وما بينهما. فإن هذا الكلام شر من مقالة من قال بقدم العالم، ومن عرف هؤلاء الباطنية عَذَرني، أو هو زنديقٌ مبطنٌ للاتحاد، ويذب عن الاتحادية والحلولية، ومن لم يعرفهم فالله يثيبه على حسن قصده. وينبغي للمرء أن يكون غضبُه لربه إذا انتُهكت حُرُماتُه أكثر من غضبه لفقير[(٢)] غير معصوم من الزلل؛

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص٢١٢.

(٢) الفقر في اللغة: الحاجة، والفقير هو الذي لا شيء له (ينظر: لسان العرب مادة فقر: ٥/ ٦٠). يقول ابن تيمية: «واسم الفقير موجود فى كتاب الله وسنة رسوله لكن المراد به فى الكتاب والسنة الفقير المضاد للغني؛ لكن لما كان جنس الزهد فى الفقراء أغلب صار الفقر فى اصطلاح كثير من الناس عبارة عن طريق الزهد وهو من جنس التصوف فإذا قيل هذا فيه فقر أو ما فيه فقر لم يرد به عدم المال؛ ولكن يراد به ما يراد باسم الصوفي من المعارف والأحوال والأخلاق والأدب ونحو ذلك» مجموع الفتاوى: ١١/ ٢٠-٢٢. والفقير عند الصوفية: من تخلى عن أملاكه، مأخوذ من الفقر وهو عندهم: «نفض اليد من الدنيا، وصيانة القلب من إظهار الشكوى» ينظر: لطائف الإعلام للقاشاني: ٢/ ٢١١، ومعراج التشوف لابن عجيبة: ص١٩.

فكيف بفقير يحتمل أن يكون في الباطن كافراً، مع أنا لا نشهد على أعيان هؤلاء بإيمان ولا كفر لجواز توبتهم قبل الموت، وأمرهم مشكل، وحسابهم على الله»[1].

ثالثاً - الدراسات السابقة:

لم أقف- حسب علمي-على من أفرد موضوع «دعوى وحدة الأديان عند الصوفية» ببحث مستقل، وإنما الدراسات التي وقفت عليه هي في مجال الدعوة إلى الوحدة والتقريب بين الأديان في العصر الحديث، وليس لها علاقة مباشرة بموضوعي هذا. ومن أهم هذه الدراسات ما يلي:

١- **دعوة التقريب بين الأديان دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية** وهي في أصلها رسالة دكتوراة مقدمة إلى قسم العقيدة بكلية أصول الدين بجامعة الإمام في الرياض، من الدكتور/ أحمد بن عبدالرحمن القاضي. وهذه الدراسة كما هو ظاهر لمن وقف عليها وأطلع على مضمونها؛ خاصة بدعوة التقريب بين الأديان في العصر الحديث. وقد بذل الباحث جهداً ملحوظاً ومثمراً. وهي من الدراسات الجادة والمميزة في موضوعها، ومن البحوث المهمة التي سدت ثغرة كبيرة في مجال كشف حقيقة دعوة التقريب بين الأديان وبيان خطورتها في هذا العصر.

٢- **الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان**، للشيخ الدكتور/ بكر بن عبدالله أبوزيد رحمه الله، وهي رسالة مع صغر

---

(١) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠هـ)، الذهبي: ص٢٨٤.

حجمها إلا أنها لفتت الانتباه إلى خطورة الدعوة إلى وحدة الأديان في هذا العصر، وكيف أنها تتلبس بأثواب عدة تحت مسميات مختلفة، مثل: الإخاء الإنساني، الإبراهيمية، العالمية ونحوها، كما ذكر عدداً من مؤتمرات دعاة التقريب بين الأديان، وبين حكم هذه الدعوة وموقف الإسلام منها.

٣- **الإسلام والأديان: ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة**، محمد عبدالرحمن عوض رحمه الله: كتاب مختصر يتحدث فيه المؤلف عن الدعوة إلى التقريب بين الأديان في هذا العصر وخطورتها، يستهل الحديث فيه عن وثيقة إشبيلية التي أشرف على إخراجها الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي، دعا فيها إلى وحدة الأديان تحت مسمى الإبراهيمية، وقد بذل المؤلف جهداً ملحوظاً في إبطال دعوة جارودي للإبراهيمية، ثم بين خطورة الدعوة إلى التقريب بين الأديان بشكل عام، ثم أتبع ذلك بضوابط العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب، وبين منزلة القرآن بين الكتب السماوية، ولم يأت المؤلف على ذكر الصوفية من قريب أو من بعيد.

٤- **دعوى وحدة الأديان: أهدافها حكمها خطرها**، جمع وإعداد: أبو أنس علي بن حسين أبو لوز، وأبو عبدالله حمود بن عبدالله المطر. والكتاب كما هو واضح هو عبارة عن جمع لفتاوى حول حكم الدعوة إلى وحدة الأديان، وعن حكم المذهب التلفيقي بين الأديان الذي يدعو إليه جارودي. وقد صدَّر المعدان الكتاب بنقل من كتاب الشيخ بكر أبو زيد: الإبطال لنظرية الخلط بين الأديان، ثم مقدمة مختصرة في ست صفحات عن خطورة الدعوة إلى وحدة الأديان. والكتاب على قلة

أوراقه إلا أنه حوى فتاوى مهمة عن حكم الدعوة إلى وحدة الأديان.

والخلاصة أن الباحث لم يقف على من أفرد موضوع بحثه بدراسة مستقلة، وغاية ما ذكر إنما هو إشارات مختصرة أشار إليها بعض من بحث في التصوف بوجه عام، أو بعض من بحث في قضايا صوفية بعينها، كالمحبة عند الصوفية، أو وحدة الوجود.

رابعاً- منهج البحث:

لا يخلو باحث في بحث أن يكون له منهج يتبعه في كل بحثه؛ ومن هذا الباب أحببت أن أبين المنهج الذي اتبعته في هذه الرسالة:

أولاً- فيما يتعلق بمعالجة البحث وكتابته:

١- عمدت للتعامل المباشر مع المصادر الصوفية الرئيسة، فلم ألجأ إلى مصادر ناقلة عنهم إلا في نطاق ضيق لأسباب تتعلق بتوفر المصدر المطلوب.

٢- سعيت بحسب طاقتي، وضمن الإطار الذي يتطلبه موضوع له صلة وثيقة بالعقيدة كهذا الموضوع أن أكون موضوعياً، وهذه الموضوعية تتمثل في عدم تقويل الصوفية ما لم يقولوه، وأن أختار مصادرهم المعتمدة عندهم، وأن أنقل منها بأمانة، ونحو ذلك. أما الرد على منكر القول، وبيان تهافته وفساده فهذا يدخل تحت باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يتنافى أبداً والموضوعية المطلوبة والمنهج العلمي الصحيح في باب العقائد، والحفاظ على سلامتها.

٣- بالنسبة لكون مسألة وحدة الأديان من المسائل الخطيرة التي يترتب على جوانب منها مسائل أخرى كالتكفير مثلاً بشروطه

المعتبرة، فإنني قد أطيل في ذكر بعض أقوال الصوفية حتى يزول الشك، وتتأكد نسبة القول إليهم بوحدة الأديان.

٤- إذا كان الكلام لقائله بنصه فإني أضع النص بين قوسي تنصيص، وأحدد الإحالة باسم الكتاب مباشرة، أما إذا كان منقولاً بالمعنى فإنني أحدد الإحالة بلفظ (ينظر)، كذلك إذا تصرفت في العبارة بتقديم أو تأخير فإنني أضع عقب الإحالة لفظ (بتصرف)، وإن اختصرت فأضع عقب الإحالة لفظ (باختصار).

٥- أكتفي بالعزو إلى صحيحي البخاري ومسلم عند تخريج الحديث، إلا إذا لم يكن فيهما. فأعزوه إلى كتب السنة الأخرى.

٦- شرحت الألفاظ الغريبة بما أرى أنه بيان كافٍ لها.

٧- ترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في المتن؛ إلا المشهورين، والشهرة أمر نسبي يختلف من شخص لآخر. وبذلت الجهد حتى لا أغفل أحداً من الأعلام.

٨- قمت ببيان موجز نسبياً للفرق والطوائف والنحل التي ترد في المتن، وقد أطيل قليلاً في التعريف ببعض الطوائف لتأثيرها المباشر في الصوفية أو الفلاسفة.

٩- شرحت المصطلحات الغامضة التي ترد في البحث.

١٠- أعرّف ببعض المدن إما لأهميتها، أو لدورها التاريخي أو لقلة السماع بها، وهذا يكون بحسب ما توفر لي من مصادر ومراجع.

١١- اعتمدت في ذكر أقوال الصوفية والفلاسفة، وغيرهم على التدرج التاريخي، وقد أخرج عن هذه القاعدة إذا كان المتأخر أكثر وضوحاً وأقرب للمراد من قول المتقدم.

١٢- المصادر والمراجع والمؤلفون: اعتمدت على كتب المتقدمين وأتدرج تاريخياً إلى وقتنا المعاصر مما له علاقة بالمسألة المبحوثة.

١٣- لم يغفل الباحث الحديث عن وحدة الأديان في الفلسفات والمذاهب قديماً وحديثاً، بحسب ما توفر له من مصادر ومراجع. كما تم ذكر ذلك في التمهيد، أو في ثنايا الرسالة. ومع ذلك كله «لوأردنا أن نكتب تاريخياً كاملاً للنزعة الصوفية لاحتجنا في ذلك إلى أن نراجع كل تاريخ الأدب العربي والفارسي، والتركي... ولا نستطيع في هذا المقام إلا أن نرسم صوراً لبعض الشخصيات التي لها ميزة وشهرة»(١).

خامساً- مصادر البحث:

التركيز إلى حد بعيد على كتب الصوفية عموما، فكتب الغلاة: أمثال ابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، والتلمساني، والقونوي، والرومي، والجيلي، والنابلسي، وابن عجيبة، والتيجاني؛ هي أساس يقوم عليه التصوف الفلسفي بوجه خاص، ويعتمده عامة الصوفية إلى يومنا هذا، ومن أتى بعدهم من الصوفية لم يأت بجديد بل هو تكرار لمن سبقه. كما أن كتبهم تعتبر عند متصوفة هذا العصر دستوراً لهم يؤمنون بما فيها إيماناً لا يتزحزح، ولها من القداسة في نفوسهم ما للسنة والأحاديث عند الأمة، وعنايتهم بها ملحوظة من طبعها طبعات فاخرة معتنى بها أشد العناية.

---

(١) التصوف والمتصوفة، جان شو فليي ص ٤٧. وينظر المراحل والعصور التي مر بها التصوف في التمهيد.

كذلك فإن من أهم الكتب التي تم التركيز عليها والتي هي معتمدة عند عامة الصوفية: التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، وطبقات الصوفية للسلمي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والرسالة للقشيري، وكشف المحجوب للهجويري، وإحياء علوم الدين للغزالي، وعوارف المعارف للسهروردي، وغيرها.

سادساً- الصعوبات التي واجهت الباحث:

الصعوبات التي يواجهها الباحثون هي صعوبات في جملتها نسبية تختلف بحسب طبيعة البحث، إلا أنه في الجملة يعتبر البحث في الأمور المتعلقة بالعقائد والفرق والملل والمذاهب المعاصرة من الصعوبة بمكان مقارنة بغيرها من الأبحاث المتعلقة بالتفسير والحديث والفقه؛ فالحكم على عقائد الناس وما يترتب على ذلك من تكفير أو تفسيق أو تبديع أمر يحتاج إلى تمحيص ودقة، وأمانة في نسبة القول إلى قائله، وغير ذلك مما لا يخفى على المهتمين بالبحث في هذا المجال.ومن هذا المبدأ كانت هناك صعوبات تتعلق بهذا الجانب وبغيره، واجهت الباحث في هذه الرسالة، ومن أهمها ما يلي:

أ- صعوبات تتعلق بطبيعة البحث ومصادره:

١- يميل الصوفية إلى الغموض والتعقيد، والأقوال المشكلة، ويستخدمون الرموز والإشارات في إظهار ما يعتقدونه ويؤمنون به. وقصد المتصوفة باستخدام الرمز والإشارة «الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في

غير أهلها»[١].

يقول الكلاباذي: «للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم، لا يكاد يستعملها غيرهم؛ نخبر ببعض ما يحضر، ونكشف معانيها بقول وجيز؛ وإنما نقصد في ذلك إلى معنى العبارة دون ما تتضمنه العبارة، فإن مضمونها لا يدخل تحت الإشارة فضلاً عن الكشف. وأما كُنْهُ أحوالهم فإن العبارة عنها مقصورة، وهي لأربابها مشهورة»[٢].

يقول الرومي: «لقد دق الكلام هنا، ولا يسع الفم لفظاً، ولسوف أغالط»[٣].

ويقول الشعراني عن شيخه الخواص[٤]: «كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ، وكان رضي الله عنه يتكلم عن معاني القرآن العظيم، والسنة المشرفة كلاماً نفيساً تحير فيه العلماء، وكان محل كشفه اللوح المحفوظ عن المحو والإثبات»[٥]. ثم ذكر الشعراني عبارات لشيخه الخواص لم يفهمها،

---

(١) الرسالة، للقشيري: ص١٨٧. وينظر التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي: ص١٠٢.

(٢) التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي: ص١٣٠.

(٣) مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، للرومي: ١/ ٨٣.

(٤) علي الخوَّاص البُرُلُّسي، الأمي المعروف بين الخواص بالخوَّاص، تنسب له كتب طبقات الصوفية وغيرها صفات لا يجوز أن يدعى بها إلا الله تعالى، فهي من صفات ربوبيته سبحانه، كالتدبير والرزق. وتنسب له أيضاً علم الغيب، وغير ذلك من الصفات التي يختص بها الباريء سبحانه، توفي سنة (٩٣٩هـ) في القاهرة. ينظر: الطبقات الكبرى: ٢/ ١٠٣، الكواكب الدرية: ٣/ ٤١٧.

(٥) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٣٠.

وقال بعد ذلك: «هذا لسان لا أعرف له معنى، وإنما ذكرته تبركاً.. ثم أطال (يقصد الخواص) الكلام في ذلك بما لا تسعه العقول فتركته لدقته وغموضه»[١]. فإذا كانت الصوفية أنفسهم، يخشون على أنفسهم الغلط في فهم مصطلحاتهم، ويستشكلون عبارات غيرهم من الصوفية؛ فاستكشال غيرهم ممن ليس منهم لعباراتهم أولى.

يقول الدكتور عبدالقادر محمود: «لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاجي حجباً في الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير، دفعاً لسخطهم- وراء أستار الرموز والمجازات والرسوم والتخطيطات والأشكال الهندسية التي يشرح بها المعقد من الآراء الميتافيزيقية (الغيبية)، حتى أنه يجعل للحروف العربية قيماً خاصة، ولا يتحرج من الاستعانة بخرافات العلوم الخفية الشرقية والغربية: كحساب النجوم واستخراج الأحكام والتنبؤ على أساس الفأل، وتفسير الأحلام على أساليب إخوان الصفا»[٢].

والخلاصة: «أنهم صيروا العرفان صورة رمزية للغاية، وأوجدوا لها آلاف الاصطلاحات والتعابير المبهمة ذات الوجوه المختلفة والقابلة لتفاسير متنوعة»[٣]، وهذا استلزم من الباحث وقتاً ليس باليسير في قراءة مركزة ومتكررة لكتب القوم، والاستعانة بالمعاجم الصوفية، والشروح التي وضعها بعض الصوفية على كتب غيرهم من الصوفية.

---

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/١٤٦.
(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام، د. عبدالقادر محمود: ص٤٩٩. وينظر- مصداقاً لكلام الدكتور- مجموعة رسائل ابن عربي المسماة «ساعة الخبر».
(٣) تاريخ التصوف في الإسلام، د. قاسم غني: ص ١٨٦.

٢- اضطر الباحث إلى قراءة كثير من المخطوطات الصوفية، والتي تتفاوت وضوحاً في الكتابة وجودة الخط، وزيادة الحجم عن بعضها، مما أخذ منه الوقت الكثير في سبيل الحصول على عبارات صريحة وواضحة من الصوفية تفيد قولهم بوحدة الأديان. بل إن الأمر استلزم قراءة كثير من المخطوطات أكثر من مرة، مع سعي الباحث إلى التثبت من صحة نسبة المخطوطة إلى صاحبها عن طريق السماعات الموجودة على المخطوطة، والنسبة الصريحة إلى صاحب المخطوطة في صدر المخطوطة، والوقوف على كتب تذكر بداية المخطوطة ونهايتها ككتاب "كشف الظنون" والذيول التي عليه مثلاً، والوقوف على كتب صاحب المخطوطة المطبوعة والتي يشير فيها إلى كتبه المخطوطة وبالعكس، وسؤال المختصين بالمخطوطات في المراكز العلمية في هذا البلد وغيره، والوقوف على ما ذكره محققو كتب الصوفي صاحب المخطوطات في مقدمة تحقيقاتهم لكتبه المطبوعة، ونحو ذلك بحيث لم يبق مجال للشك لدى الباحث في صحة نسبة كل مخطوطة إلى صاحبها، كما تبين للباحث أيضاً نسبة بعض المخطوطات الصوفية إلى آخرين ليست لهم من الصوفية، مما جعله يستبعد بعض المخطوطات التي نسبت خطأً إلى غير أصحابها، أو شك الباحث في نسبتها.

٣- هناك بعض الصوفية ممن اشتهرت عنه الأقوال الكثيرة بوحدة الأديان، وأضرب مثلاً بابن عربي؛ فمع أن كتبه الأخرى ورسائله الكثيرة أمكن تتبع أقواله فيها؛ إلا أن كتابه: "الفتوحات المكية" كان البحث فيه من الصعوبة بمكان لتناثر أقواله فيه في مواضع متفرقة ومتباعدة مما جعل الباحث يقرأ الكتاب كاملاً ليخرج بأقوال واضحة وصريحة من ابن عربي في وحدة الأديان.

٤- كثير من كتب الصوفية ذات طبعات قديمة، وغير مزودة بفهارس، والقسم الآخر مزود بفهرس عام للموضوعات وغير دقيق، وذلك كله استلزم وقتاً غير يسير من الباحث في قراءة هذه الكتب للوصول إلى المراد.

٥- اختلاف الترجمات العربية عن النص الأصلي، فمثلاً "مثنوي جلال الدين الرومي" هناك ترجمتان للأصل الفارسي، الترجمة الأولى للدكتور عبدالسلام كفافي، والثانية، للدكتور إبراهيم الدسوقي شتا -رحمهما الله-، وهاتان الترجمتان متقاربتان في الأغلب، إلا أن هناك اختلافات في الترجمة في مواطن قليلة تعطي كل ترجمة معنى يختلف إلى حد ما عن الترجمة الأخرى، أو يكون المعنى المراد في ترجمه أكثر وضوحاً منه في الترجمة الأخرى؛ فيفهم من ترجمة تصريح من الرومي بوحدة الأديان، أو وحدة الوجود، أو الجبر؛ في حين أن الترجمة الأخرى لا تعطي هذا المعنى إلا من بعيد، مما جعل الباحث يتحرى اتفاق الترجمتين فيما تنقلانه عن الرومي مثلاً[(١)].

٦- وما يقال في الترجمة يقال في الشروح، فمثلاً: شروح فصوص الحكم لابن عربي: نجد أن شرح النابلسي والقيصري تعتمد حمل كل كلمة وردت في الفصوص على معان صوفية مجردة: كوحدة الوجود، والمحبة الإلهية، والجبر ونحوها، في حين أن بعض العبارات لا تحتمل هذا المعنى، بينما تجد شروحاً أخرى تنفي عن ابن عربي القول بوحدة الوجود؛ تسرف في تأويل أقوال ابن عربي بحيث يفهم منه

---

(١) يقارن: المثنوى، ترجمة كفافي: ١/ ٣٠٤ الفقرة (٢٤٣٧)، وترجمة شتا: ١/ ٢٣٢، رقم (٢٤٤٨).

عدم القول بوحدة الوجود، وهذا التأويل يغلب على الشارحين المعاصرين كشرحٍ لمحي الدين الطعمي المسمى: "فناء اللوح والقلم". وما يقال عن ابن عربي يقال عن ابن الفارض وبقية الصوفية، فشرح النابلسي المسمى "كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض" وشرح قيصري لتائية ابن الفارض، وكذا شرح الكاشاني (القاشاني) على التائية المسمى "كشف الوجوه الغر" فيه تأويل مسرف لبعض أبيات ابن الفارض، وتحميلها ما لا تحتمل، في حين أن شرح حسن البوريني يمر على المعاني الصوفية في شعر ابن الفارض مرور الكرام. وهذا الأمر جعل الباحث يتحرى عبارات صاحب القول نفسه، ولا ينقل إلا صريح عباراته، ويبتعد عن العبارات الموهمة، والتي تحتمل أكثر من معنى.

٧- طول المسافة الزمنية للبحث، والتي شملت عصور ما قبل الإسلام حتى عصرنا الحاضر.

٨- كثرة أعلام الصوفية في كل عصر، مما جعل الباحث يقف أمام كم هائل من تراث صوفي مختلف المشارب في كل عصر من هذه العصور.

ب - صعوبات أخرى:

١- اضطر الباحث إلى السفر كثيراً للبحث عن المصادر الرئيسة للتصوف، والتنقل من مكان إلى آخر، كما تمت مراسلة المراكز العلمية في الدول التي لم يتمكن الباحث من السفر إليها[١]، وهذا

(١) بالنسبة للمخطوطات فقد راسل الباحث مكتبات عدة في العالم، ولعل من أكثر المكتبات تجاوباً هي مكتبة برلين في ألمانيا، وقد تميزت المخطوطات التي =

كله أخذ من الباحث جهداً ليس باليسير.

٢- حرص الباحث على متابعة حضور المعارض الدولية للكتب في الدول العربية، خصوصاً معرض القاهرة الدولي، سعياً منه للحصول على أكبر قدر من مصادر ومراجع التصوف المختلفة، ومتابعة ما يستجد في هذا الشأن.

٣- عانى الباحث من تحكم بعض المهتمين بالكتب القديمة، والنادرة المتعلقة بالتصوف، والمصادر الأخرى التي لها علاقة بالبحث، لدرجة أن بعض الكتب التي يحتاجها الباحث وصلت إلى أسعار مبالغ فيها.

سابعاً- شكر وامتنان:

وبعد: فمن منطلق قول النبي ﷺ: «من صنع إليكم معروفاً فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه»[(١)]، وقوله ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس»[(٢)].

= حصل عليها الباحث بدقة التصوير، وسلامة الترتيب، وسرعة الوصول، والثمن القليل في مقابل التصوير والبريد. تليها مكتبات تركيا إلا أنها تأخذ وقتاً طويلاً وثمناً باهظاً حتى تصل. أما الدول العربية: فالمكتبة الظاهرية في دمشق، والمخطوط يستغرق أشهراً للوصول إلى الباحث.

(١) رواه الإمام أحمد، رقم (٥٣٦٥) ٩/ ٢٦٦، وأبو داود: كتاب الزكاة (٣٨) باب عطية من سأل بالله، رقم (١٦٧٢) ٢/ ٣١٠، والنسائي: كتاب الزكاة (٧٢) باب من سأل بالله عز وجل، رقم (٢٥٦٧) ٥/ ٨٢، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ١/ ٣١٤.

(٢) رواه أبو داود: كتاب الأدب (١٢) باب في شكر المعروف، رقم (٤٨١١) ٥/ ١٥٧، والترمذي: كتاب البر والصلة (٣٥) باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، رقم (١٩٥٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الترمذي: حديث حسن صحيح، ورواه الترمذي في الموضع نفسه، رقم (١٩٥٥)، من حديث أبي سعيد =

فإنني أتوجه بالشكر إلى فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور ناصر بن عبدالله بن علي القفاري، على ما تفضل به من الإشراف على هذه الرسالة، وتشجيعه الدائم لي، وحثي على البحث وتحري الصواب فيما أكتب، مما كان له أثر في إخراج هذه الرسالة إلى واقع الوجود، وعلى النحو المطلوب والمأمول بإذن الله تعالى.

كما أنني أشكر فيه سعة حلمه علي، وصبره على استفساراتي، ومساعدته الكبيرة في حل معضلات هذا البحث على الرغم من مهامه التدريسية المتعددة وأعماله الأخرى، أسأل الله العلي الكريم أن يعظم مثوبته ويجزيه خير الجزاء وأحسنه.

وأتوجه بالشكر أيضاً إلى المناقشين الكريمين: الأستاذ الدكتور محمد بن عبدالرحمن الخميس، والأستاذ الدكتور: إبراهيم بن عامر الرحيلي، على تقبلهما مشكورين مناقشة هذا البحث، مع كثرة مهامهما التدريسية الأخرى، فجزاهما الله عني خيراً، وأتم المولى عليهما نعمه وفضله الدائمين.

كما أتوجه بالشكر إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في كليتي أصول الدين، والدراسات العليا على إتاحة هذه الفرصة لي لمواصلة الدراسة. وأخص بالشكر رئيس وأعضاء هيئة التدريس بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين على ما جنيته من توجيهاتهم، وما نهلته من علمهم وخلقهم، أسأل الله أن يوفقهم للخير دوماً، وأن يثقل بالأعمال الصالحة موازينهم.

= الخدري ﷺ، وقال: حديث حسن صحيح، وصحح الألباني الحديثين في السلسلة الصحيحة، رقم (٤١٧).

كما أتوجه بالشكر إلى رئيس وأعضاء قسم المخطوطات في كل من: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ومكتبة الملك فهد الوطنية، ومكتبة جامعة الإمام بالرياض، ومكتبة جامعة الملك سعود بالرياض، ومكتبة جامعة أم القرى بمكة المكرمة. على ما قدموه لي من مساعدة في تصوير المخطوطات المطلوبة، وموافاتي بكامل البيانات التي طلبتها، وأخص بالشكر سعادة الدكتور عبدالله محمد المنيف، الرئيس السابق لقسم المخطوطات بمكتبة الملك فهد الوطنية، والأستاذ في جامعة الملك سعود حالياً، وسعادة الأستاذ عبدالله محمد البشري، الموظف بقسم المخطوطات بمكتبة الملك فهد سابقًا، وفضيلة الشيخ: عبدالعزيز الراجحي، رئيس قسم المخطوطات بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، والأستاذ الفاضل: تنوير قريشي، الموظف في قسم الدوريات بمركز الملك فيصل. وأسأل الله الكريم أن يجزي الجميع خير الجزاء والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

وفي الختام: أبى الله الكمال إلا لكتابه، وسنة نبيه محمد ﷺ، وقديماً قيل: «المتصفح للكتاب أبصر بمواقع الخلل فيه من مُنشئه»، وقال آخر: «لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»[1]. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

---

(١) الأعلام، للزركلي: ١/ ٢٢.

التمهيد

وفيه خمسة مباحث :

- **المبحث الأول :** التعريف بمصطلحات البحث.
- **المبحث الثاني :** وحدة الأديان في الديانات الوضعية.
- **المبحث الثالث:** وحدة الأديان في الديانات الكتابية.
- **المبحث الرابع:** وحدة الأديان في الفرق والمذاهب الباطنية.
- **المبحث الخامس:** الدعوة إلى وحدة الأديان ممن ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث.

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات البحث

أولاً- المراد بلفظ الوحدة:

لم يرد في القرآن الكريم لفظ (الوحدة) وإنما وردت مشتقاته، وهي: وحدة، واحد، واحدة، وحيداً[١]. والوحدة: كون الشيء لا ينقسم، وتطلق ويراد بها عدم التجزئة والانقسام، ويكثر إطلاق الواحد بهذا المعنى. وقد تطلق بإزاء التعدد والكثرة، ويكثر إطلاق الأحد والفرد بهذا المعنى[٢]، قال ابن فارس[٣]: الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد، من ذلك الوَحْدة[٤]. ولفظ الوحدة قد يطلق بإزاء الفرقة، فيقال: وحدة الأمة دليل عظمتها. فكلمة "الوحدة" بالمفهوم العام في ضوء وحدة الأديان: تعني التجانس والضم، والاتحاد، وإزالة الفوارق، ومحو الاختلافات، وطي الخلاف، ونبذ الشقاق.

---

(١) ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة (وحد).

(٢) ينظر (مادة وحد) في تهذيب اللغة: ٥/ ١٩٢، ومفردات ألفاظ القرآن: ص٨٥٧، والكليات: ص٩٣١.

(٣) أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، اللغوي الفقيه المالكي، أقام بهمدان، تتلمذ على مشائخ عدة. وأما تلامذته فمن أشهرهم "بديع الزمان الهمداني"، والصاحب بن عباد وغيره، كانت وفاته بمدينة الري في صفر سنة (٣٩٥هـ) على الأصح. ينظر نزهة الألَباء في طبقات الأدباء: ص٢٣٥. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: ص٦٥.

(٤) معجم مقاييس اللغة: ٦/ ٩٠.

ثانياً- الأديان:

الأديان جمع دين، ويطلق الدين في اللغة على عدة معان، تندرج تحت ثلاث حالات: أن تؤخذ كلمة الدين من فعل متعد بنفسه: "دانه يدينه"، أو من فعل متعد باللام "دان له"، أو من فعل متعد بالباء: "دان به":

١- فتعد الفعل بنفسه يدور على معنى الملك والتصرف من السياسة والتدبير والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفاتحة: ٤]، أي: يوم المحاسبة والجزاء، وفي الحديث: «الكيّس من دان نفسه»[١] أي حكمها وضبطها، والديّان[٢]: الحكم القاضي.

٢- وإذا تعدى باللام "دان له" أي أطاعه وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع. وهذا المعنى مرتبط بالمعنى الأول (المتعد بنفسه) ومطاوع له؛ "دانه فدان له" أي: قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

٣- وإذا تعدى بالباء "دان بالشيء" كان معناه: أنه اتخذه ديناً

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٢٨/ ٣٥٠، رقم (١٧١٢٣). والترمذي: أبواب صفة القيامة، رقم (٢٤٥٩) ٤/٢٤٦. وابن ماجه: كتاب الزهد (٣١) باب ذكر الموت، رقم (٤٢٦٠) ٥/٦٤٦. من حديث شداد بن أوس ﷺ. والحديث مدار إسناده على أبي بكر ابن مريم، وهو ضعيف. ينظر تقريب التهذيب: ص ١١١٦، رقم الترجمة (٨٠٣١).

(٢) ثبت تسمية الله به في حديث عبدالله بن أنيس، وفيه: "أنا الملك أنا الديان" رواه الإمام أحمد (المسند ٢٥/ ٤٣١، رقم ١٦٠٤٢)، والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (المستدرك ٤/ ٥٧٤).

ومذهباً، أي: اعتقده، أو اعتاده، أو تخلق به. فالدين بهذا المعنى: المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء، سواء في حياته العملية وعاداته السلوكية، أوالاعتقادية التي هي صميم عقيدته التي يدين بها. وهذا الاستعمال الثالث تابع للاستعمالين قبله؛ لأن العادة، أو العقيدة التي يدان بها، لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلتزم اتباعها[١].

الدين في الإصطلاح:

تشريع إلهي سائق[٢] لذوي العقول باختيارهم إياه- بتوفيق الله تعالى وهدايته- إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل[٣].

وهذا التعريف يعد الأشمل والأشهر بين تعاريف الدين الأخرى. فالدين بهذا المعنى منزل من عند الله يرشد الناس إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات.

وهذا المعنى، وغيره من معاني الدين التي ذكرها العلماء

---

(١) ينظر مادة (دين) في الغريبين في القرآن والحديث: ٢/ ٦٦٤، وفي لسان العرب: ١٣/ ١٦٦، وفي مفردات ألفاظ القرآن: ص٣٢٣، وفي تاج العروس: ١٨/ ٢١٤. وينظر: قاعدة في المحبة، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ضمن جامع الرسائل): ٢/ ٢١٨-٢٢٠، والدين، محمد عبدالله دراز: ص٣٠-٣١.

(٢) سائق: أي باعث وحامل للمكلف.

(٣) تعريف المتكلمين للدين هو: «وضع إلهي دعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ» مادة "دين" في كتاب التعريفات للجرجاني ص١١١. وقريب منه ما ذكره كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي: ١/ ٥٠٣. وهو الذي اعتمدته هنا مع تغيير وإضافة ليتناسب مع المفهوم الصحيح للدين. ففي تعريف المتكلمين للدين لبس، فكلمة "وضع": يوحي أن القرآن مخلوق وليس كذلك، والأنسب أن يقول: تشريع. وعبارة: "يدعو أصحاب العقول" فيه تعطيل لدور الهداية في الدين.

والباحثون تحصر تعريف الدين في الأديان المستندة إلى الوحي السماوي مثل الإسلام، وكذلك اليهودية والنصرانية قبل تحريفها، علماً أن الله سمى ما عليه المشركون من وثنية وشرك ديناً، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝﴾ [الكافِرون: ٦]، وكذلك سمى من يعبد غير الله بأي طريقة ديناً فقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، ومن ذلك قول الله تعالى على لسان فرعون يخاطب قومه: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾ [غافر: ٢٦].

والذي يظهر أن الدين إذا أضيف إلى الله كقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عِمرَان: ٨٣]، فالمراد به دين الإسلام الذي هودين الأنبياء جميعاً، وهو خاتم الأديان وناسخها، والإضافة هنا من وجهين:

الوجه الأول: إضافة تفيد إخلاص التوحيد والعبادة والخضوع لله وحده، كقوله: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عِمرَان: ٨٣]، وقوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزُّمَر: ٣].

الوجه الثاني: إضافة تفيد الجانب التشريعي كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ﴾ [النُّور: ٢]، أي: شرعه الذي شرعه لعباده.

أما إذا أضيف الدين للبشر فهو يحتمل الحق والصواب، كما في قوله تعالى يخاطب المؤمنين: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [التوبَة: ١٢]، ويحتمل البطلان والخطأ كما في قوله تعالى مخاطباً المشركين على لسان نبيه محمد ﷺ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝﴾ [الكافِرون: ٦].

ثالثاً- مصطلح وحدة الأديان وأهم المصطلحات المرادفة له:

أ- حقيقة وحدة الأديان:

وحدة الأديان بوجه عام: مبدأ يرى دعاته- من غلاة الصوفية ومن غيرهم، ومن دعاة الوحدة بين الأديان في هذا العصر-: أن الأديان كلها- التي أصلها سماوي أو ذات أصل وضعي بشري- سواء فلا فضل لدين على دين، ولا لملة على أخرى في الانفراد بالحق، فالكل مهتد سائر على الطريق المستقيم؛ وإن تعددت الطرق، واختلفت المسالك، فعلى مذهب القوم: اليهود والنصارى، وأهل كل دين- سواء أكانوا وثنيين أم كتابيين-: إنما يعبدون الله مهما توجهوا، بل إن كفر الكافر، وخطيئة الفاجر هي عينُ إيمان المؤمن، وحسنة العابد. وأن دين الخليل هو دين أبيه آزر، وأن إيمان موسى عين كفر فرعون، وأن وثنية أبي جهل هي عين توحيد محمد ﷺ، وأن دين إبليس وإيمانه عين دين جبريل، كما أن الكعبة والحانة والصمد والصنم شيء واحد، وكل الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة هي "الله".

والاختلاف- عند دعاة وحدة الأديان- في الأسماء فقط، فاليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة لحقيقة واحدة والمقصود منها لا يتغير. وهو مذهب يقوم في جوهره على فكرة المزج والتلفيق بين مذاهب دينية مختلفة وآراء متباينة، وينظر نظرة تماثل وتكافؤ إلى الأديان والعقائد الأخرى بالنسبة للدين الإسلامي.

فوحدة الأديان بوجه عام هي: «إقرار التساوي بين الأديان في الحق، وبين الأديان والإلحاد في الحق، وبين الأديان السماوية والوثنية

في الحق أيضاً، وإبطال دعاوى احتكار الحقيقة لأي طرف»[١].

والصوفي الناضج عند الصوفية «لا يهتم أبداً بأن الشخص الفلاني يتبع المذهب الفلاني أو ما هو نوع عبادته؛ لأن العارف يعتقد أن المسجد هو القلب لا البيت المبني من الحجارة والطين، والذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمساً، والذين يعبدونه في أشياء جامدة يعدون الله شيئاً جامداً، والجماعة الذين يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الواقعي لا يقيد نفسه أبداً بإحدى هذه الطرق حتى لا يحتاج إلى ترجيح بعض المذاهب على الأخرى»[٢].

أقسام القائلين بوحدة الأديان:

الذين يدعون لوحدة الأديان على أربعة أقسام، هي:

القسم الأول: القائلون بتساوي الأديان كلها في مختلف جوانبها؛ وأنه لا حقيقة في وجود اختلاف بينها، وإنما الخلاف هو في المظاهر فقط، فالناس على سبيل المثال، يتفاوتون في الهيئة واللبس؛ ولكنهم متفقون على الأصل وهو ستر البدن، فكذلك الأديان؛ كل دين يفي بالغرض، وللإنسان أن يختار من بينها ما يشاء. والمعتقدون بوحدة الوجود هم ممن يرى هذا الرأي.

القسم الثاني : وهم القائلون بالنسبة الدينية، فيقرون بأن كل دين يكشف عن جانب من جوانب الحق، ولهذا كانت الأديان كلها ضرورية

---

(١) مدارات صوفية، هادي العلوي: ص٢١٥.
(٢) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص٦٠٦.

من أجل تحصل الحق بأكمله؛ لأن كل دين حَسَنٌ وحق: فكل دين حسن من حيث أنه يُرضي نزعات أتباعه، ولا يوجد في نظرهم دين واحد يحتوي على كل الحق، وحتى لو وجد؛ فليس من الممكن تمييزه بيقين قاطع، فالأديان كلها مذاهب ممكنة لعبادة الله[(١)]. يقول **فرتجوف شيئون**[(٢)]: «القول بوجوب الإيمان بدين معين دون غيره وجوباً مطلقاً لن يجد له ما يسوّغه في غير الاعتماد على أدوات نسبية، كالتماس أدلة من الفلسفة اللاهوتية، أو من التاريخ أو العاطفة. وفي الحقيقة لا يوجد برهان يؤيد الادعاء بامتلاك الحقيقة الواحدة على وجه الانفراد»[(٣)]. وهذا ما يمكن أن يسمى: "التعايش بين المتناقضات". وأتباع النزعة الإنسانية من المتصوفة ينتمون إلى هذا القسم. وهؤلاء ينظرون نظرة متساوية إلى كل الأديان؛ ويؤكدون على التسامح الديني.

القسم الثالث: من قاس الأديان على تجارب البشر ونظرياتهم العلمية؛ أي أنها تحتمل الخطأ والصواب، وفيها جوانب إيجابية كما أن فيها جوانب سلبية، يقول هانس كينغ[(٤)]: «اليهودية والإسلام

---

(١) ينظر رسالة في التسامح، جون لوك، مقدمة المحقق عبدالرحمن بدوي: ص٨. وقد برز هذا التيار بقوة في القرنين السادس عشر، والسابع عشر الميلاديين، ومن أبرز أقطابه: جون لوك، وفولتير، وجان جاك روسو وغيرهم. ينظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج: ص١٠٤-١١٠، وملحق موسوعة الفلسفة، د.عبدالرحمن بدوي: ص٥٨-٦٣ (مادة: التسامح).

(٢) مستشرق معاصر، لم أجد له ترجمة.

(٣) الإيمان والإسلام والإحسان، فرتجوف شيئون: ص ٢٦، وينظر الكتاب نفسه: ص٢٦-٣٢.

(٤) هانس كينغ (كونج): مفكر لاهوتي من أصل سويسري، ولد في سويسرا سنة (١٩٢٨م)، والتحق بالجامعة البابوية "جريجوريانا" بروما، ودرس فيها =

والهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية الصينية والتاوية، هذه الديانات كلها لها أيضاً على غرار المسيحية وجهها الإيجابي والسلبي»[1]. ويقول **و. مونتجمري وات**[2]: «من الضروري أن نعرف أن الأديان الكبرى لدى كل منها ما يتمم الآخر. فكل دين من هذه الأديان صحيح في

= الفلسفة والعلوم اللاهوتية، ثم نصب قساً سنة (١٩٥٤) بالكنيسة الكاثوليكية، لمع اسمه في أوربا منذ مطلع الستينات، خصوصاً بعد أن عينه البابا يوحنا الثالث والعشرون عام (١٩٦٢م) مستشاراً لاهوتياً في المجمع الفاتيكاني الثاني.خاض مع الفاتيكان نزاعاً طويلاً دام أكثر من عشرين سنة حول بعض القضايا في العقيدة النصرانية، انتهى بعزله عن لائحة اللاهوتيين الكاثوليك في ١٢/١١/١٩٧٩م. وقد سحبت الكنيسة منه صلاحية الإشراف على الطلاب لتخريجهم قساوسة بعد أن رفض الاعتراف بعصمة البابا من الخطأ. عين عام (١٩٨٠) مديراً لمعهد أبحاث توحيد الكنائس النصرانية في اللاهوت المسكوني في جامعة توبنغن الألمانية. (عن مقدمة مترجم كتاب هانس كينغ: مشروع أخلاقي عالمي: ص٦-٧، ومقدمة مترجم ومعد كتاب التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام: ص١٢-١٤).

(١) مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي، هانس كينغ: ص٧٦.

(٢) مستشرق إنجليزي معاصر، اهتم بدراسة الإسلام والأديان الأخرى منذ عام (١٩٧٣م) له مؤلفات كثيرة عن الإسلام ساعده في ذلك معرفته المتبحرة باللغة العربية بالإضافة إلى فترة عمله في الأسقفية الانجليكانية في القدس سنة ١٩٤٧م، من مؤلفاته: محمد بمكة، تأثير الإسلام في أوربا خلال العصر الوسيط (الذي ترجم بعنوان: فضل الإسلام على الحضارة الغربية)، وغيرها، كما نشر مقالات عدة في دائرة المعارف الإسلامية. ينظر مقدمة د.عبدالرحمن الشيخ، مترجم كتابه: الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر: ص٧، ٢٤٣ والرجل مع محاولته الإنصاف إلا أنه لم يستطع أن يخرج عن بيئته الصليبية- مثله مثل كثير من المستشرقين الذين يزعمون التجرد العلمي والإنصاف- فهو وإن أقر بأن القرآن وحي؛ إلا أنه زعم أن محمداً ﷺ يخطيء أحياناً في إبلاغ الوحي، ينظر بحث الدكتور جعفر شيخ إدريس الموسوم بـ"منهج مونتغمري واط في دراسة نبوة محمد ﷺ" ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية: ١/ ٢٠٥-٢٤٧.

نطاق منطقة ثقافية خاصة، والأديان يكمل بعضها بعضا»[١]، ويقول: «كل الأديان إذا ما جرى تطويرها باستيعاب قيم الأديان الأخرى فإنها تتطور من دين (عوام) إلى أن تصبح أقرب إلى الدين الحق. فليس هناك دين كامل، وإن كل دين في حاجة إلى الاستفادة من الأديان الأخرى»[٢]. فكان الحل عند أتباع هذا الرأي أن يؤخذ من كل دين ما فيه صواب، وما يظهر اتفاق الأديان عليه، وينبذ ما فيه من خطأ وما يعلم اختلافها فيه؛ بحيث توحد هذه الأديان في دين واحد يستمد صحته من صحة الأديان مجتمعة. وميزان الصواب والخطأ هنا هو العقل البشري. وتحت هذا القسم تدخل دعوة الفلاسفة لوحدة الأديان مثل إخوان الصفا، وغيرهم من الفلاسفة. كما أن بعض الدعوات المعاصرة لوحدة الأديان، مثل الدعوة إلى الإبراهيمية التي يدعو إليها جارودي تدخل تحت هذا القسم، يقول جارودي: «لا يمكن أن أبدأ بحوار حقيقي إلا عندما أكون مقتنعاً تماماً بأن لدى محاوري ما ينبغي أن أتعلم منه. فإذا كنت منطلقاً من كوني أمتلك الحقيقة الكاملة المطلقة والنهائية؛ فليس هناك أي إمكانية للحوار»[٣]. ويؤكد أن الحوار المثمر هو الذي يؤدي حتماً «إلى الاعتراف بثقافة الآخرين ومعتقدهم»[٤].

---

(١) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات: ص ٢٢٠.

(٢) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات: ص ٢٣٥. وينظر كتاب "التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر" مجموعة مؤلفين، ترجمة إبراهيم العريس.

(٣) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كلاوي: ص٢٠٧، عن حوار مع جارودي نشر في جريدة البعث السورية يوم ٢٥/٣/١٩٨٤م، أجرى الحوار ميه هاشم، ووليد مشوح.

(٤) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: ص١٢، وينظر: من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي: ص١١-١٧.

وما قاله أصحاب الأقسام الثلاثة السابقة من مستشرقين وغيرهم فيه مغالطة ظاهرة، وكفر بين؛ فلا يتساوى الإسلام مع غيره من الأديان، والإسلام هو الدين الوحيد الذي توجد فيه الحقيقة كاملة، وهو الدين الذي تكفل الله بحفظه، وهو الدين الذي حوى الكمال كله، والآيات والأحاديث كثيرة في هذا الباب، منها قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المَائدة: ٣]، وسيأتي مزيد بيان في ثنايا البحث إن شاء الله.

القسم الرابع: من آمن بوجود اختلافات، وتباين بين الأديان؛ ولكن هذه الاختلافات سببها خارج عن حقيقة الأديان، فلا قدرة للبشر في تغيير هذه الأديان؛ لأن الله شاء وجود هذه الاختلافات؛ لذا وجب التسليم بكل دين على ما هو عليه، واعتبار هذه الأديان طرق إلى عبادة الإله الواحد، ومن هذا المبدأ الجبري آمن بعض الصوفية بوحدة الأديان. وهذه النزعة ليست عند المتصوفة فقط؛ بل توجد عند غيرهم، وتوجد في كل عصر، وعند أتباع الأديان الأخرى. يقول اللبناني المعاصر نصري سلهب: «إن المسيحية والإسلام دينان منزلان يدعوان إلى الله الواحد وإلى اليوم الآخر. وإذا كان هناك بعض الفوارق بينهما؛ فلأن الله شاء ذلك، فالطرق إلى الله عديدة»[1]. وهذه هي حجة المشركين حينما طلب منهم الرسول ﷺ الإسلام، فقالوا- كما حكى الله ذلك عنهم-: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

---

(١) لقاء المسيحية والإسلام، نصري سلهب: ص٢٠.

ب- أهم المصطلحات المرادفة لوحدة الأديان:

ومن أهم المصطلحات التي تدخل تحت مفهوم وحدة الأديان ما يلي:

١- توحيد الأديان:

المراد منها دمج عناصر مختلفة من أديان مختلفة، مع محاولة إيجاد رابط يربط بينها جميعا. والفرق بين مفهوم "**وحدة الأديان**" ومفهوم "**توحيد الأديان**" أن الأول عام تدخل فيه كل دعوى تؤدي إلى وحدة بين الأديان سواء وحدة شاملة بين الأديان، أو وحدة محصورة بين أديان بعينها، مع تقبل هذه الأديان على ما هي عليه دون نبذ دين منها. في حين أن مفهوم "توحيد الأديان" يمثل جزءً من كل بالنسبة لوحدة الأديان، ويختص بإيجاد العناصر المشتركة بين أديانها بعينها في سبيل إيجاد وحدة دينية تجمع بين هذه الأديان.

وقريب من مصطلح التوحيد (توحيد الأديان) مصطلح "التوليف والموالفة" (Synthesis) ومعناه العام: عملية التركيب بين عناصر مختلفة، مطروحة أولاً كلاً على حده، وجمعها في كل واحد. ويكمن التوليف في الانطلاق من قضايا معترف بصحتها، واستخلاص قضايا منها بوصفها نتائج واجبة، ثم الاستخلاص من هذه قضايا جديدة، وهكذا دواليك، حتى الوصول إلى القضية التي تكون هي ذاتها معروفة بصحتها[١].

وكل هذا تلفيق وتزوير، فلا رابط مطلقًا بين التوحيد والشرك، ولا دمج بين الإسلام الصحيح الذي ارتضاه الله لعباده، وبين الكفر الذي حذر الله عباده منه، والإسلام هو الدين الذي لا يقبل الله من

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية: ٣/ ١٤١١.

أحد سواه.

٢- الإبراهيمية:

تعتبر الدعوة إلى الديانة الإبراهيمية دعوة إلى وحدة صغرى بين الأديان، تهدف إلى توحيد الأديان المنتسبة إلى إبراهيم عليه السلام، وهي الإسلام، والنصرانية، واليهودية، في دين واحد تستمد أصوله من دين إبراهيم عليه السلام؛ وذلك بأن يؤخذ من كل دين ما يتعلق بأصول دين إبراهيم عليه السلام، وينبذ ما سواه. ويدخل في هذا نبذ الشرائع التي أتى بها الأنبياء بعد إبراهيم عليه السلام ومن ضمنها شريعة الإسلام خاتمة الشرائع. كما يلزم منه نبذ القرآن الكريم وأحاديث النبي محمد ﷺ وغير ذلك، والهدف المراد من هذه الدعوة هو نبذ الإسلام بالكلية.

والإبراهيمية هي جزء من الدعوة إلى وحدة الأديان إلا أنها اقتصرت على الأديان الثلاثة، وهي من الدعوات المعاصرة، ومن أشهر دعاتها في هذا العصر: الفيلسوف الفرنسي: روجيه جارودي.

وتعتبر الدعوة إلى الإبراهيمية من أخطر الدعوات لما فيها من لبس على الناس؛ واللبس يأتي من أن هذه الأديان سماوية في أصولها، ويجتمع أنبياؤها في أب واحد هو إبراهيم عليه السلام[1]؛ حيث يظن البعض

---

(١) وهذا اللبس ليس مقصوراً على فئة معينة بل وقع فيه بعض المثقفين، فالدكتور يوسف الحسن في مؤلَّفه عن الحوار الإسلامي المسيحي (ص٤٤) يقع في هذا الخلط، فيقول: «الإسلام هو حلقة خاتمة لسلسلة الرسالات الإبراهيمية، التي تغيرت بعض جوانبها التشريعية؛ لكن جوهرها الإيماني الاعتقادي ظل واحداً». فهل التثليث- وهو جوهر في النصرانية المحرفة- مثلاً هو ما كانت عليه النصرانية التي أتى بها نبينا عيسى عليه السلام؟

أن ملة إبراهيم عليه السلام هي ما عليه اليهودية والنصرانية في عصرنا الحاضر بالإضافة إلى الإسلام. وحاشا أن تكون ملة إبراهيم عليه السلام هي وصف الله بالنقائص والعجز، والأنبياء بالكبائر؛ كما افترى اليهود، أو عبادة ثلاثة آلهة كما هو حال النصارى؛ بل ملة إبراهيم عليه السلام هي الإسلام؛ كما قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحَجّ: ٧٨].

٣- العالمية (الكونية):

العالمية (Universalisme) أو المواطنة العالمية (Cosmopolitanism - الكوسموبولوليتاني) هي نزعة ترمي إلى التحرر من الأحقاد القومية، واعتبار الإنسانية أسرة واحدة، وطنها العالم، وأعضاؤها أفراد البشرية جميعاً، دون اعتبار لاختلافاتهم في اللغة أو في الجنس أو في الوطن[1]. وبعبارة أخرى العالمية هي: «توحد الفكر العالمي، واستيعاب المتناقضات، وتقبل الأديان بعضها لبعضها الآخر»[2].

والعالمية مذهب يدعو إلى البحث عن الحقيقة الواحدة التي تكمن وراء المظاهر المتعددة في الخلافات المذهبية المتباينة. ويزعم أصحاب الدعوة والقائمون عليها أن ذلك هو السبيل إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم محل الخلاف[3].

وللعالمية تطبيقات واسعة في كل نواحي الحياة وأنشطتها

---

(١) تعاريف، من إعداد: محمد الشريف، ملحق بكتاب "ما العولمة؟"، د.حسن حنفي/ د.صادق العظم: ص٢٩٠.

(٢) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و.مونتجمري وات: ص ٢١٩-٢٢٠.

(٣) الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين: ص ١٨٥.

المختلفة، من سياسية ودينية واقتصادية وأدبية ولغوية، وكلها تحاول أن تصل إلى النظام الواحد الذي يجمع الناس في كل ميدان من هذه الميادين المختلفة على مذهب واحد، أو هي بعبارة أخرى تحاول أن تكشف الأصول الإنسانية المشتركة- حسب زعمهم- وراء مظاهر التعدد المتباينة في هذه الأنشطة البشرية؛ لتصبح الأرض وطناً واحداً يدين بدين واحد، ويتكلم لغة واحدة، ويتذوق الفنون والآداب بذوق واحد مشترك[١].

والفرق بين العولمة (أو الكوكبة) (Globalisation)، والعالمية (Universalisme) أن العولمة- أو ثقافة الاختراق- في حقيقتها «إدارة للهيمنة»[٢]، والسعي إلى فرض ثقافة معينة على سائر الثقافات، وفرض دين معين (وهو النصرانية) على سائر الأديان، واستعلاء عرق وجنس معين (الجنس الأبيض) على سائر الأعراق والأجناس، وهيمنة نظام اقتصادي محدد (الرأسمالية) على الأنظمة الاقتصادية الأخرى. وبالتالي فالعولمة هي احتواء للعالم، وأداة لقمع خصوصيات الشعوب الأخرى، والقضاء على دينها وتراثها وثقافتها. وتمييع للهوية الثقافية والدينية

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية: ص١٩٥، وينظر الإنسان العالمي، فضيل أبوالنصر: ص١١٩-١٤٧.

(٢) العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، محمد عابد الجابري، دراسة نشرت ضمن كتاب العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية: ص٣٠١. وينظر: الإنسان العالمي، فضيل أبو النصر: ص ١٤٩-١٥٠. والمجتمع المدني وأبعاده الفكرية، د.الحبيب الجنحاني، د.سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل: ص١٣٧-١٣٩، (وملحق الكتاب: ص٣١٧ تعاريف، من إعداد: محمد الشريف)، ولقاء مجلة «الرجل اليوم» مع جارودي، المنشور في العدد (٣) من المجلة في: ١/ ٩/ ٢٠٠٤م، ص٤٤.

الخاصة بالشعوب الأخرى. وسعي لهدم كل الفوارق بين الأديان والعقائد من جهة، وبين الشعوب والقوميات من جهة أخرى ليكون نتاج ذلك كله بناء عقيدة مختارة، أو دين مختار أو قومية مختارة؛ فلها مظهر العالمية، ومخبر الشعوبية.

والعولمة دعوة مكشوفة من بدايتها للهيمنة «والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري، مع فقدان الشعور بالإنتماء لوطن أو أمة أو دولة، وبالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى. إن العولمة عالم من دون أمة»(١). يقول لاروني جان ديبوي: «ما يؤخذ على العولمة تنميطها للأخلاق، وقضاؤها على الثقافات؛ لصالح تكوين حضارة مادية تكرس هيمنة وسيطرة الأطراف القوية»(٢).

في حين أن العالمية- في نظر دعاتها- هي: «طموح للارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي، وتفتح على ما هو عالمي وكوني. ورغبة في التعارف والحوار والتلاقح»(٣). وهنا تكمن خطورة الدعوة إلى العالمية أنها لا تسعى إلى فرض دين معين أو ثقافة معينة، أو تفوق جنس معين؛ بل تسعى إلى دمج وتوحيد هذه الأديان والثقافات في إطار دين وثقافة عالمية واحدة توحد بين الشعوب المتنافرة، من خلال الحديث عن الوحدة الإنسانية بين هذه الأجناس. يقول الشيخ بكر أبو زيد: «هذا المذهب باطل ينسف دين الإسلام، بجمعه بين الحق

---

(١) العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، محمد عابد الجابري: ص٣٠٣، وينظر كتاب: "ما العولمة؟" د.حسن حنفي/ د.صادق جلال العظم: ص٤٦-٥٢ (مخاطر العولمة على الهوية الثقافية).

(٢) العولمة والتحدي الثقافي، د.باسم علي خريسان: ص١٤٩.

(٣) العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات: ص٣٠١.

والباطل، أي بين الإسلام وكافة الأديان، وحقيقته هجمة شرسة على الإسلام»[١].

٤- التقريب بين الأديان:

مذهب معاصر يمثل «معظم المحاولات العالمية والإقليمية والمحلية لإيجاد تواصل، وبناء علاقات بين مختلف الأديان والملل»[٢].

ويرتكز دعاة التقريب بين الأديان على الأسس التالية:

١- اعتقاد إيمان الطرف الآخر، وإن لم يبلغ الإيمان التام الذي يعتقده هو.

٢- نبذ التلفيقية أو التوفيقية بجمع عناصر من مختلف الأديان، أو محاولة حمل بعضها على بعض للوصول إلى وضع موحد.

٣- الاعتراف بالآخر، واحترام عقائده وشعائره، ورفع الأحكام المسبقة[٣].

٤- التركيز على الأصول الأساسية بين الأديان، والقواسم المشتركة بينها، مع الاعتراف بوجود اختلافات في ما يرتبط بجزئياتها، وهي ليست هامشية بالضرورة بل جوهرية في بعض الموارد؛ إلا أنها لا ينبغي أن تكون عائقاً عن التقريب[٤].

---

(١) معجم المناهي اللفظية، الشيخ بكر أبو زيد: ص٣٧١.

(٢) دعوة التقريب بين الأديان، د.أحمد بن عبدالرحمن القاضي: ١/ ٣٣٥.

(٣) دعوة التقريب بين الأديان: ١/ ٣٣٦.

(٤) لئلا يكون صدام حضارات، هادي المدرّسي: ص٧٧.

وهناك فروق عدة بين الدعوة إلى وحدة الأديان، وبين الدعوة إلى التقريب بين الأديان، من أهمها:

١- أن وحدة الأديان تصدر عن قناعة تامة بأن الأديان كلها متكافئة ومتساوية. وكلها طرق لغاية واحدة، في حين أن التقريب بين الأديان يصدر عن قناعة بوجود اختلافات بين الأديان؛ ويسعى لإقصاء أوجه الاختلاف؛ أو على أقل تقدير عدم إثارتها وغض الطرف عنها.

٢- أن الدعوة إلى وحدة الأديان لا تختص في الغالب بالتوحيد بين دين وآخر؛ بل هي دعوة للوحدة بين الأديان كلها، في حين أن التقريب بين الأديان يغلب عليه السعي للتقريب بين الإسلام والنصرانية.

٣- أن الدعوة إلى وحدة الأديان دعوة قديمة لها جذور عميقة في تاريخ الأديان؛ حيث نجدها في ديانات الشرق الأقصى، والديانات الهندية، والديانات المصرية، وفلسفات اليونان، وغيرها. بينما الدعوة إلى التقريب بين الأديان هي دعوة معاصرة في أساسها.

٤- أن الدعوة إلى وحدة الأديان نابعة إلى حد بعيد من أصول الديانات والأسس التي قامت عليها؛ فمثلاً: نجد أن إيمان الهندوكية وبعض الفلسفات اليونانية والمذاهب الصوفية بوحدة الوجود؛ تولد منه الإيمان بوحدة الأديان. كذلك فإن النزعة الإنسانية في البوذية وفي التصوف بوجه عام تولد منه الدعوة إلى وحدة الأديان، وهكذا. في حين أن الدعوة للتقريب بين الأديان-

وإن بدت في ظاهرها تصدر عن نزعة إنسانية- إلا أنها في حقيقتها تصدر عن مطامع استعمارية وتنصيرية، وتخضع لظروف سياسية.

٥- أن ثمرة الدعوة إلى وحدة الأديان هي الانصهار التام في دين عالمي واحد لا يكون للاختلافات فيه بين الأديان أي أثر؛ لأنه في الحقيقة ليس هناك اختلاف بل تعدد مظاهر فقط. في حين أن ثمرة التقريب بين الأديان هي تقبل الآخر مهما كان الاختلاف بين الاثنين، وتحقيق التعايش المشترك، القائم على الاحترام المتبادل، مع بقاء كل واحد وما يريد أن يكون؛ واحترام حق الاختلاف.

٥- الحوار بين الأديان:

الحوار بمفهومه العام يرتكز على وجود قضية محددة بين فريقين أو أكثر، فيعرض كل طرف رأيه، ويرد الآخر عليه. والسعي من الجانبين لمعرفة نقاط التلاقي والخلاف بينهما، ومن ثم الوصول إلى أسس يتم في ضوئها بناء الحوار[١].

وأما مفهوم الحوار بمنظار وحدة الأديان فهو «اجتماع أصحاب دين يتقبلون الفرضية والمخاطرة الحيوية القائلة إن عقيدة الآخرين يمكنها إغناء عقيدتهم الخاصة»[٢] وباختصار فهو الحوار الذي يؤدي إلى تعايش تام بين العقائد المختلفة، وتقبلها بما هي عليه.

---

(١) ينظر حوار الأديان دعوة تقارب أم تنازل، د.عدنان النحوي: ص١٦، والحوار الإسلامي المسيحي، د.يوسف الحسن: ص١٣.

(٢) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: ص١٣٦.

والحوار بين الأديان لا يخرج عن أربع مسارات، هي:

الأول: أن يظل كل فريق على ما يعتقده ويؤمن به، وتكون ثمرة الحوار هنا هي معرفة كل فريق للآخر بطريقة موضوعية، بعيداً عن الصور المغلوطة، والمظاهر الخاطئة، مع سعي كل منهما إلى إبراز ما يعتقده ويؤمن به أمام الآخر من غير لبس ولا مواربة. وقد يثمر هذا الحوار أيضاً عن التعاون فيما يقع التوافق فيه من أعمال النفع العام للبشرية. يقول هانس كينغ: «سيكون محور مشروع بحثنا الثقة الكبرى بإيماننا الديني، والانفتاح الواسع على الديانات الأخرى، ومن هذا المنطلق يمكن أن نتوصل إلى معلومات ومناقشات وتحولات ضرورية متبادلة؛ فالهدف النهائي لجهدنا لا يمكن أن يكون ديانة موحدة بل مسالمة حقيقية بين الديانات»(١).

الثاني: أن يلجأ الطرفان إلى الانتقاء من كل دين ما يتم الاتفاق عليه، والخروج بدين ثالث من كلا الدينين السابقين يؤمن به الطرفان. وثمرة الحوار هنا هي وحدة الأديان. يقول جارودي: «لن يكون هناك حوار حقيقي ما لم يقتنع كل منا بأن عليه أن يتعلم شيئاً من الآخر، وبالتالي ما لم يكن مستعداً لإعادة النظر في معتقداته الخاصة به»(٢).

الثالث: أن يسعى كل طرف لأخذ تنازلات من الطرف المقابل، في سبيل الوصول إلى وحدة موضوعية بين الأديان، مع تهميش نقاط الاختلاف التي لم يتم الاتفاق عليها، وتركها على ما هي عليه كل

---

(١) مشروع أخلاقي عالمي: دور الديانات في السلام العالمي: ص٢٥٩. وهذا ما يقرره أيضاً أديب صعب في كتابه: الأديان الحية نشوءها وتطورها: ص١٢.

(٢) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها: ص١٣٥.

بحسب اعتقاده. وثمرة الحوار هنا هي التقريب بين الأديان. فمثلاً مع مطلع القرن الميلادي الجديد: يوجد في روسيا حوار مستمر بين القادة الأرثوذوكس والمسلمين، الذين يلتقون دورياً خلال مؤسسات: كالمجلس الديني الذي يجمع ممثلين عن الأديان التقليدية في أوربا الآسيوية. وكان من ثمرة هذا الحوار أن اعترف بعض قادة المسلمين بأن المسحيين الأرثوذوكس يؤمنون بالإله نفسه[(١)].

الرابع: أن يسعى الطرف المسلم لإبلاغ الطرف الآخر دعوة الإسلام، والسعي لإدخال غير المسلمين في الإسلام؛ بإظهار محاسن الدين الإسلامي، وكشف الستار عن المفاهيم الخاطئة، والصور المشوهة عن الإسلام لدى غير المسلمين، مع تصحيحها وإزالة اللبس عنها من غير أن يقدم الطرف المسلم تنازلات تمس دينه وعقيدته.وهذا هو المطلوب شرعاً والذي ينبغي أن يسعى إليه المسلم في حواره.

وتعتبر الدعوة إلى الحوار بين الأديان من الدعوات التي احتلت في عصرنا الحاضر مكاناً بارزاً في وسائل الإعلام بمختلف أنواعها، كما ظهرت في شكل ندوات ومؤتمرات واجتماعات تحت رعاية دولية، وفي ظل دعم من مؤسسات دينية واجتماعية من مختلف الديانات[(٢)].

والحوار مع غير المسلم له أصل شرعي دل عليه قول الله تعالى:

---

(١) نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف: ص١٩٤-١٩٥.

(٢) حول هذه المؤتمرات والاجتماعات والمؤسسات الداعمة لها، ينظر دعوة التقريب بين الأديان، د.أحمد بن عبدالرحمن القاضي. والحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك كما أشار الشيخ بكر أبو زيد إلى عدد من هذه المؤتمرات ومن يقف خلفها.

﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقوله سبحانه: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾﴾ [الكهف: ٣٧].

لكن الحوار الذي يدعو إليه الإسلام ليس المراد منه إقرار الكفار والمشركين على كفرهم وشركهم؛ أو اتباعهم على ذلك؛ بل هو الحوار المتضمن الدعوة إلى التوحيد والإيمان بالله الواحد الأحد، والتصديق برسالة نبينا محمد ﷺ خاتم الأنبياء والرسل، واتخاذ الإسلام ديناً وعقيدة، وتبصير هؤلاء الكفار بما هم عليه من كفر وشرك؛ وبيان لهم الإسلام الصحيح كما أنزل على النبي محمد ﷺ، وليس كما فهمه الكفار من وسائل إعلامهم، وقساوستهم المغرضين، ورؤساء دياناتهم الحاقدين، الذين يسعون إلى تشويه صورة الإسلام عند أتباعهم من مختلف الطوائف والفرق[1]. وإقامة الحجة عليهم فلا يبقى لهم عذر في كفرهم وشركهم، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾ [المائدة: ١٩]. والحوار مع غير

(١) وقف الاستشراق العالمي سدا منيعا يصعب على الإسلام اختراقه، من خلال شن هجوم مخطط عام عليه وعلى بنيه وحضارته، وتصويره بأنه دين وثني، وتزييف عقائده وشرائعه وتصويرها للأوروبيين بأشنع ما يمكن من تصوير، وقام بترجمة القرآن ترجمات مشوهة إلى اللغات الأوربية مليئة بالتحريف والتبديل، ودراسة للإسلام من خلال الأحقاد الصليبية، إلى غير ذلك من وسائلهم لمحاربة الإسلام انظر لتفصيل أكثر- أزمة المثقفين تجاه الإسلام، محسن عبدالحميد: ص٣٢-٣٩. وانظر في تفسير المنار: ١٠/ ٣٥٦-٣٥٨، دور الاستشراق والكنيسة وغيرها في تشويه الإسلام.

المسلمين قد يثمر عن وقف الضرر الذي يقع للمسلمين القاطنين في بلاد الكفار نتيجة جهل أو تجاهل الكفار للإسلام، كما أن الحوار يكسر الطوق الذي تفرضه الدول الكافرة على رعاياها من المسلمين حتى يبقوا على جهل بالإسلام من جانب؛ كما يوقف المحاولات الدءوبة من هذه الدول لطمس الهوية الإسلامية من خلال الذوبان في مجتمعاتها الكافرة من جانب آخر(١).

والمسلمون مأمورون باتباع الحق الذي جاء به الله تعالى على لسان نبيه محمد ﷺ: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾ [الأعراف: ٣].

وفي ضوء المفهوم الفضفاض للحوار؛ فإن الدعوة إلى الحوار بين الأديان في هذا العصر اتخذت منحى مغايراً عند بعض المسلمين للأسف الشديد، وهو التنازل الكلي أو الجزئي عن بعض مسلمات الإسلام للوصول إلى حل وسط مع الطرف الآخر. وظهرت مصطلحات فضفاضة تحت مظلة الحوار، مثل: قبول الآخر، وثقافة السلام، وغيرها. وهذا هو الذي حذر منه تعالى فقال جل شأنه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ كَـٰفِرِينَ ۝١٠٠﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ

---

(١) في عددها رقم (١١٦٠) الصادر يوم الثلاثاء ٤/٣/١٤١٦هـ الموافق ١/٨/١٩٩٥م، وضعت مجلة المجتمع ملفاً كاملاً عن واقع المسلمين في البلاد الغربية وقد استغرق الصفحات من (٢٢) حتى (٣٢) بينت فيه ما يعيشه المسلمون هناك من جهل مطبق بالإسلام وأحكامه.

لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [البَقَرَة: ١٠٩]. كما أن لنا أسوة حسنة في النبي محمد ﷺ في حواره مع وفد نصارى نجران(١)، حيث دعاهم النبي ﷺ، إلى الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له، والإيمان برسالته ﷺ، وقد نزل في ذلك آيات من سورة آل عمران. فإذا كان الحوار يعني التنازل عن جزئية من الإسلام في سبيل الوصول إلى حل وسط؛ فهذا يعني ترك للإسلام ونبذ له، والله سبحانه أمرنا بالإسلام كلاً متكاملاً، وأنزله إلينا كـامـلاً: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: ٣]، وبين سبحانه من اتخذ ديناً غير الإسلام فلن يقبل منه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥].

والحوار يكون مع من يطلب العلم والدين والحق من أهل الكتاب كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ﴾ [العَنكبوت: ٤٦]، «فالظالم لم يؤمر بجداله بالتي هي أحسن، فمن كان ظالماً مستحقاً للقتال غير طالب للعلم والدين، فهو من هؤلاء الظالمين الذين لا يجادلون بالتي هي أحسن، بخلاف من طلب العلم والدين، ولم يظهر منه ظلم، سواء كان قصده الاسترشاد، أو كان يظن أنه على حق، يقصد نصر ما يظنه حقا. ومن كان قصده العناد؛ يعلم أنه على باطل ويجادل عليه، فهذا لم يؤمر بمجادلته بالتي هي أحسن؛ لكن قد نجادله بطرق أخرى نبين فيها عناده وظلمه وجهله

---

(١) لم أقف على من خرجها في كتب السنة المشهورة، وإنما رواها عدد من الأئمة من أهل السير، والتفسير بالأسانيد، ينظر: فتوح البلدان، لأبي الحسن البلاذري: ص٧٠، وطبقات ابن سعد: ١/ ٣٥٧، وتفسير الطبري (تحقيق أحمد ومحمود شاكر): ٦/ ٤٦٧- ٤٩٠، ودلائل النبوة للبيهقي: ٥/ ٣٨٢.

جزءاً له بموجب عمله»(١).

جاء في فتاوي اللجنة الدائمة: «ومما يجب أن يعلم أن دعوة الكفار بعامة وأهل الكتاب بخاصة إلى الإسلام واجبة على المسلمين بالنصوص الصريحة من الكتاب والسنة، ولكن ذلك لا يكون إلا بطريق البيان والمجادلة بالتي هي أحسن، وعدم التنازل عن شيء من شرائع الإسلام، وذلك للوصول إلى قناعتهم، بالإسلام ودخولهم فيه، أو إقامة الحجة عليه: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]. قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عِمرَان: ٦٤]، أما مجادلتهم واللقاء معهم ومحاورتهم لأجل النزول عند رغباتهم، وتحقيق أهدافهم، ونقض عرى الإسلام ومعاقد الإيمان فهذا باطل يأباه الله ورسوله والمؤمنون والله المستعان على ما يصفون، قال تعالى: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المَائدة: ٤٩]»(٢).

والسؤال هنا: هل نجح الحوار بين المسلمين وبين النصارى؟

يمكن القول إن الحوار إلى الآن بين المسلمين والنصارى لم يثمر إلا القليل لأسباب منها:

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١/ ٢١٩.

(٢) فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رقم (١٩٤٠٢) وتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤١٨هـ، وهذه الفتوى منشورة في مجلة البحوث الإسلامية، العدد(٥٠): ص٤٥-٥٤.

١- النظرة التي ينظرها الغرب إلى الإسلام منذ أكثر من ألف عام وهو منظار الحروب الصليبية والغزو الإسلامي لأوربا.

٢- إصرار النصارى على إجراء الحوار بلغة التبشير.

٣- عدم الاعتراف بالدين الإسلامي ديناً سماوياً منزل من عند الله.

٤- عدم الاعتراف بمحمد ﷺ رسولاً من عند الله.

وفي رسالة البابا يوحنا بولس الثاني التي يؤكد فيها على أن «الحوار بين الديانات يشكل جزءاً من رسالة الكنيسة التبشيرية، فهو باعتباره طريقة ووسيلة لمعرفة وإغناء متبادلين، لا يتعارض مع الرسالة إلى الأمم، إنه بالعكس، مرتبط بها بنوع خاص، وهو تعبير عنها.. إن الخلاص يأتي من المسيح، وإن الحوار لا يعفى من التبشير بالإنجيل»، ويزيد في الشرح: «إن هناك وجوداً وحيداً للكنيسة الحقيقية، بينما لا يوجد خارج مجموعاتها المرئية إلا عناصر كنسية، وبما إنها عناصر من الكنيسة نفسها، فهي تتوق وتقود إلى الكنيسة الكاثوليكية». ثم يقول: «فبالنسبة إلى الدين الصحيح: أكد آباء المجمع الفاتيكاني الثاني أننا نؤمن بأن الديانة الوحيدة الصحيحة قائمة في الكنيسة الكاثوليكية الرسولية التي أوكل الرب يسوع إليها مهمة أن تعرف العالم أجمع بهذه الديانة»(١) .

رابعاً- الصوفية:

لفظ الصوفية من الألفاظ التي لم تكن معروفة في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ولا في القرون الثلاثة، وإنما

(١) الحوار المسيحي الإسلامي رؤية جديدة، هاني لبيب: ص٢٢.

ظهرت لاحقاً بعد زمن التابعين في البصرة على يد بعض عبادها[١]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد، وعبدالواحد من أصحاب الحسن (البصري). وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف، ونحو ذلك ما لم يكن في سائر الأمصار»[٢].

وذهب القشيري[٣]، وابن الجوزي إلى أن اسم التصوف اشتهر قبل المائتين من الهجرة[٤]. ويقال: أن أبا هاشم الكوفي[٥]، أول من دعي

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١/ ٥، ومقدمة ابن خلدون: ص٦١١. عوارف المعارف، للسهروردي: ص٦٤، وبغية المستفيد، لمحمد العربي السائح التيجاني: ص١٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ١١/ ٦-٧، وينظر لابن تيمية: الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه: ص١٣٩.

(٣) عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك النيسابوري، أبو القاسم القشيري. ولد في خرسان عام ٣٧٦هـ. تتلمذ على السلمي صاحب طبقات الصوفية، وابن فورك، والاسفرائيني، وعبدالقاهر البغدادي وهؤلاء الثلاثة من أئمة الأشعرية الكبار. توفي سنة ٤٦٥هـ. ينظر تاريخ بغداد: ١١/ ٨٣، وطبقات الأولياء: ص٢٥٧.

(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٥٠، وتلبيس إبليس: ص٢٠١.

(٥) رجعت إلى مصادر عدة للبحث عن ترجمة وافية له فلم أجد، ومن هذه المصادر البيان والتبيين للجاحظ: ١/ ٣٦٦-٢/ ١٧٩، وتاريخ بغداد: ١٤/ ٣٩٧، وحلية الأولياء: ١٠/ ٢٢٥، صفة الصفوة: ٢/ ٣٠٦، والكواكب الدرية: ١/ ٥٥٢، ونفحات الأنس: ص٦٦، وحاصل ما ترجمه له هؤلاء وغيرهم ما يلي: أبو هاشم الزاهد: مشهور بكنيته أبو هاشم الصوفي، من قدماء زهاد بغداد ومن أقران أبي عبدالله البراثي، وعاصره شريك بن عبدالله القاضي (ت ١٧٧هـ) وجلس إليه سفيان الثوري وسمع منه (ت ١٦١هـ) وقال عنه: "لولا أبو هاشم ما عرفت دقيق الرياء"، وذكر د.كامل مصطفى الشيبي في كتابيه: (الصلة بين التصوف والتشيع: ١/ ٢٩٠، =

بالصوفي، وما سمي أحد قبله ممن ينسب إلى التصوف بهذا الاسم[١]، وهو قول أيده بعض المهتمين بالتصوف في هذا العصر من مستشرقين وغيرهم من الباحثين[٢].

وقد تعددت الأقوال في المصدر الذي اشتقت منه كلمة الصوفية[٣]، والأقرب أنها مشتقة من الصوف، حيث إن هذا الاشتقاق سليم من جهة اللغة والواقع[٤]، قال اليافعي: «هو المناسب للاشتقاق اللغوي، أعني النسبة إلى الصوف»[٥]، كما أن الاشتقاق حقيقة في الواقع؛ فقد اتخذ ارتداء الصوف علامة اعتماد خشن الملبس، وعدم الاهتمام بالمظهر، وأقرب إلى التواضع وكونه لبس الأنبياء في زعمهم، فكان اختيارهم للبس الصوف؛ لتركهم زينة الدنيا، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملذات النفوس.

يقول الطوسي[٦]: «إن سأل سائل فقال: قد نسب أصحاب

= وصفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي: ص٧) أن اسمه هو: عثمان بن شريك، ونسب ذلك إلى ماسينيون، كما ذكر محمد كرد علي في (الإسلام والحضارة العربية: ٢/ ٣١) أن وفاته كانت سنة (١٥٠هـ) ولم أقف على شيء في كتب التراجم المعتمدة مما ذكر.

(١) كما صرح بذلك ملا عبدالرحمن جامي في نفحات الأنس: ص٦٧.

(٢) ينظر مادة "تصوف" في دائرة المعارف الإسلامية، بقلم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون: ٩/ ٣٢٨، وصفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي: ص٧، والإسلام والحضارة العربية: ٢/ ٣١.

(٣) ينظر على سبيل المثال التعرف لمذهب أهل التصوف: ص٩-٢١.

(٤) ينظر أساس البلاغة للزمخشري: ص٤٦٨، وتاج العروس للزبيدي: ١٢/ ٣٣٢، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف، لابن عجيبة: ص٤-٥.

(٥) نشر المحاسن الغالية، لليافعي: ص٣٩٨.

(٦) هو أبو نصر عبدالله بن علي بن محمد بن يحيى السرَّاج الطوسي، الملقب =

الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلتَ: الصوفية، ولم تنسبهم إلى حال ولا إلى علم؟ فيقال له: الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع .. فلما لم يكن ذلك؛ نسبتُهم إلى ظاهر اللبسة؛ لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء»[(١)].

وقال السهروردي[(٢)]: «ويقرب أن يقال لما آثروا الذبول والخمول، والتواضع والانكسار، والتخفي والتواري؛ كانوا كالخرقة الملقاة، والصوفة المرمية التي لا يرغب فيها، ولا يلتفت إليها؛ فيقال: صوفي، نسبة إلى الصوفة، كما يقال: كوفي نسبة إلى الكوفة، وهذا ما ذكره بعض أهل العلم، والمعنى المقصود به قريب، ويلائم الاشتقاق، ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين والزهاد والعباد»[(٣)].

ويقول ابن خلدون: «الأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه كما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[(٤)].

= بطاووس الفقرء توفي سنة (٣٧٨هـ) لا يوجد في مصادر طبقات الصوفية وكتب الطبقات الأخرى المتوفرة عن تاريخه إلا القليل. ينظر تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ٣٥١-٣٨٠هـ): ص٦٢٥-٦٢٦.وشذرات الذهب: ٤/ ٤١٣.

(١) اللمع، للطوسي: ص٤٠.

(٢) أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله السهروردي، ولد سنة (٥٣٩هـ) صحب عمه الشيخ أبا النجيب عبدالقاهر السهروردي، ولازمه وأخذ عنه. يعد من المتصوفة القريبين إلى السنة أثنى عليه الذهبي في السير، توفي ببغداد سنة (٦٣٢هـ)، ينظر: التكملة لوفيات النقلة: ٣/ ٣٨٠. وسير أعلام النبلاء: ٢٢/ ٣٧٣.

(٣) عوارف المعارف، للسهروردي: ص٦٢. وينظر الكتاب نفسه: ص٦٠-٦٢.

(٤) المقدمة: ص٦١١.

ولبس الصوف لم تأمر به الشريعة، ولم يفعله أحد من الصحابة ﷺ أو الأئمة المقتدى بهم، وسيأتي مزيد بيان في مبحث حقيقة التصوف.

وذهب بعض العلماء إلى أن التصوف مشتق من الكلمة اليونانية «صوفيا» وممن قال بهذا: أبو الريحان البيروني[١]، حيث يرى أن الأصل الذي اشتق من التصوف هي كلمة: (سوف)، ولكن حين لم يعرف بعضهم هذا اللقب نسبهم للتوكل، اقتداءاً بأهل الصفة، ثم صحف بعد ذلك إلى الصوف، ثم يذكر البيروني بعد ذلك أوجه الشبه بين فلاسفة اليونان وبين الصوفية في ديار المسلمين[٢].

وذهب بعض المستشرقين إلى وجود مشابهة ظاهرة في اللفظ وفي المعنى بين كلمة (صوفي) العربية، وبين كلمة (صوفيا) اليونانية، وكذلك بين (تصوف) و(تيوصوفيا)[٣]، وهذا الرأي لا يجانب الصواب بالنظر إلى أثر الفلسفة اليونانية في التصوف،، خصوصاً عند غلاة الصوفية، أو من يسمون بفلاسفة الصوفية من جانب، ولأن الصوفية كان أول ظهورها في العراق حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية وغيرها في القرن الثاني للهجرة من جانب آخر.

---

(١) محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ من أهل خوارزم، أقام في الهند أربعين سنة، تعلم فيها لغتهم واطلع على كتبهم وفلسفاتهم ودياناتهم، وكتب عنهم وعن غيرهم كتباً كثيرة وفي فنون مختلفة، توفي في خوارزم سنة (٤٤٠هـ)،ينظر تاريخ حكماء الإسلام: ص٨٢، وعيون الأنباء: ٣/ ٢٩.

(٢) ينظر تحقيق ما للهند، للبيروني: ص٢٤ - ٢٥.

(٣) ينظر التصوف والمتصوفة، جان شو فليي: ص٩، وتاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص٦٧.

ولقد أصبح لفظ "الصوفية" علماً على فئة معينة، فيقال: "رجل صوفي"، وللجماعة: "صوفية"، ومن يقتدي بهم ويسلك مسلكهم يقال له: "متصوف"، وللجماعة: "المتصوفة"، فهم يسمون أهل الكمال منهم: صوفي، ويسمون المتعلقين بهم وطلابهم بالمتصوف[(١)]. فالمتصوف: «هو الذي يتكلف أن يكون صوفياً، ويتوصل بجهده إلى أن يكون صوفياً، فإذا تكلف، وتقمص بطريق القوم وأخذ به يسمى: متصوفاً، كما يقال لمن لبس القميص: تقمص، ولمن لبس الدراعة: متدرع»[(٢)]. والمتصوف متطلع إلى حال الصوفي، والمتصوف صاحب علم، والصوفي صاحب ذوق، فالصوفي أعلى منزلة من المتصوف لأنه يجمع بين العلم والذوق، والصوفي يشرب التصوف صرفاً، والمتصوف يشربه ممزوجاً، الصوفي في مقام المفردين، والمتصوف في مقام السالكين، المتصوف مبتدىء، والصوفي منتهي[(٣)].

أما معنى التصوف في اصطلاح الصوفية، فلم يتفق أصحابه على قول، بل لهم في ذلك أقوال كثيرة[(٤)]. وقد زادت الأقوال في ماهية التصوف فوق الألف قول فيما يزعم الصوفية، نقل ذلك السهروردي، واليافعي[(٥)] فقالا: «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف

---

(١) ينظر الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٠. وكشف المحجوب، للهجويري: ١/ ٢٣١.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني: ٢/ ١٦٠.

(٣) ينظر الغنية لطالبي طريق الحق: ٢/ ١٦٠، وعوارف المعارف: ص٦٦-٦٨.

(٤) ينظر اللمع: ص٤٥-٤٨، والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٠-٥٥٧، وعوارف المعارف: ص٥٤-٥٩، ونشر المحاسن الغالية: ص٣٩٦-٣٩٨.

(٥) عبدالله بن أسعد بن علي بن سليمان اليماني اليافعي، ولد في حدود سنة (٦٩٨هـ) حج وجاور بمكة سنة (٧١٨هـ) ولازم مشايخ العلم هناك، وتنقل بين الحرمين =

قول»[١]. وهذه التعاريف تتفاوت؛ فمنهم من قصر التصوف على تزكية النفس، في إطار الشريعة. والتصوف بهذا المفهوم قريب إلى الشرع، ومن ذلك قولهم: «التصوف إتيان مكارم الأخلاق، وتجنب سفاسفها»، و«التصوف حسن الخلق وتزكية النفس بمكارم الأخلاق»[٢]. ومثله ما قاله الجنيد[٣]: «التصوف هو الخلق، من زاد عليك من الخلق زاد عليك من التصوف»[٤]. ومن ذلك قول أبي محمد الجريري[٥] وقد سئل عن التصوف، فقال: «الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل

= عشر سنين، ورحل إلى القدس سنة (٧٣٤هـ) ودخل الشام ومصر ثم عاد إلى مكة وتزوج بها. كان شديد التعصب للأشعرية، ومن المعظمين لابن عربي، وحمله ذلك إلى ذم شيخ الإسلام ابن تيمية. توفي بمكة سنة ٧٦٨هـ. ينظر الدرر الكامنة: ٢/ ٣٥٢.والبدر الطالع: ١/ ٣٧٨.

(١) عوارف المعارف: ص٥٨، ونشر المحاسن الغالية: ص٣٩٨. وقد حاول بعض المعاصرين حصر هذه التعاريف، ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص٢٧-٤١ ". وتاريخ التصوف في الإسلام: ص٢٦٩-٢٨٥.

(٢) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للقاشاني: ١/ ٣٢١.

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد، أصله من نهاوند، وولد ببغداد سنة نَيِّفٍ وعشرين ومئتين. سمع الحسن بن عرفه، وتفقه على أبي ثور، وصحب الحارث المحاسبي، وسري السقطي، ولازم التعبد، وتكلم على طريقة التصوف. مات رحمه الله سنة (٢٩٨هـ). ينظر المنتظم: ١٣/ ١١٨، والكواكب الدرية: ١/ ٥٧٠.

(٤) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٢٤.

(٥) أحمد بن محمد بن الحسين الجريري، من كبار أصحاب الجنيد، وصحب سهل التستري، وخلف الجنيد في تدريس علوم الطائفة، اعتكف في مكة سنة (٢٩٢هـ). ومات رحمه الله في وقعة "الهبير" وطئه الجمال وقت الواقعة سنة (٣١١هـ) والهبير: موضع في طريق مكة عارض فيه أبو سعيد الجنابي القرمطي الحاج وأصاب منهم جماعة. ينظر: طبقات الصوفية: ص٢٥٩. المنتظم: ١٣/ ٢٢١.

خلق دني»[١].

ويكون الصوفي في هذه الحالة هو: «من آثر الله عز وجل»[٢] و«الصوفي من صفا قلبه لله»[٣] و«الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته»[٤].

وتعاريف أخرى أدخلت في الشرع ما ليس منه، فلا يكون العبد صوفياً إلا أن يأتي بزيادات فوق الشرع، فلا يكفي الزهد وصفاء النفس وسلامة الصدر واتباع النص لأن يكون العبد صوفياً، فهذا زهد العوام[٥]؛ وليس زهد الخواص الذي هو التصوف. وإن كانت هذه التعاريف في الجملة لم تقع في مكفر وما يناقض الإسلام. من ذلك قول السهروردي: «التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً، وإن كان زاهداً وفقيراً. التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول»[٦].

---

(١) اللمع: ص٤٥، والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥١. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٢٥.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٥.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٠.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٠.

(٥) كما يسميه ابن العريف في كتابه محاسن المجالس: ص٦٨٨.

(٦) عوارف المعارف: ص٥٥. وهذا التعريف ينسب أيضاً لأبي حفص عمرو بن سلم (أو سلمة)، الحداد النيسابوري، ينظر طبقات الصوفية، للسلمي: ص١١٩، وكشف المحجوب: ١/ ٢٣٧.

ومن التعاريف المشهورة للتصوف عند أربابه قول الجنيد: «التصوف: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية»(١).

وهذا التعريف فيه مبالغة وخروج عن روح الشرع: فمفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، يدخل تحت تكليف النفس فوق طاقتها، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقال ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(٢)، ويقول ﷺ: «أيها الناس عليكم بما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا»(٣).

كما أن تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة بدعة لا أصل لها؛ فالشريعة كلها حقائق وثوابت تؤخذ بكاملها ولا تجزّأ.

ويدخل في هذا الباب تعريف التصوف من خلال بدع لا يقرها

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٩-٢٠، وعوارف المعارف: ص٥٨. ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٢٦، ونسب هذا التعريف السلمي في طبقاته (ص٤٦٤) إلى أبي عبدالله محمد بن خفيف.

(٢) رواه البخاري: كتاب الاعتصام (٢) باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ رقم (٧٢٨٨)، ومسلم: كتاب الحج (٧٣) باب فرض الحج مرة في العمر، رقم (١٣٣٧) ٢/ ٩٧٥، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري: كتاب الإيمان (٣٢) باب أحب الدين إلى الله أدومه، رقم (٤٣) ومسلم: كتاب صلاة المسافرين (٣٠) باب فضيلة العمل الدائم، رقم (٧٨٢) ١/ ٥٤٠ من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

الشرع؛ كقول الجنيد: «التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع»[١]، فمن المعلوم أن الاجتماع عند الذكر، وذكر الله بصوت جماعي لا أصل له في الشرع، وكذلك الذكر مع الرقص والمعازف أمر منكر في الشرع، والعبادات مبناها التوقف حتى يأتي الدليل بصحة الفعل المقصود بالعبادة.

والصوفي الصادق عند هذه الطائفة هو: «أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة. وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الذل، ويشتهر بعد الخفاء»[٢]، من ذلك قول سهل بن عبدالله[٣]: «الصوفي من يرى دمه هدراً، وملكه مباحاً»[٤]، وتعريف الصوفي هنا يندرج في إطار مفهوم هذه الطائفة للتصوف: من قهر النفس، وإذلالها، وحرمانها مما أحله الله لها.

وآخرون عرفوا التصوف من خلال فلسفات تخالف الإسلام كالفناء، والغلو في المحبة، والحلول، ووحدة الوجود، والجبر على سبيل المثال، من ذلك قول الشبلي[٥] أن التصوف: «هو العصمة عن

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٣.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٢.

(٣) سهل بن عبدالله بن يونس التستري، أحد أئمة القوم وعلمائهم، والمتكلمين في علوم التصوف. توفي سنة (٢٨٣هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٢٠٦، وسير أعلام النبلاء: ١٣/ ٣٣٠.

(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٣.

(٥) قيل اسمه دُلَفُ بن جَحدر، ويقال: ابن جعفر، وقيل: جعفر بن يونس، خراساني الأصل، بغدادي المنشأ والمولد. صحب الجنيد، وكان فقيهاً على مذهب مالك. له شطح وأقوال لا تحمد، عاش (٨٧) سنة، ومات ببغداد سنة (٣٣٤هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٣٣٧، وسير أعلام النبلاء: ١٥/ ٣٦٧.

رؤية الكون»[١]. فهذا يشم منه رائحة وحدة الوجود. ومن ذلك قول أبي يعقوب المزايلي: «التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية»[٢]، وقول الجنيد: «هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به»[٣]. وهذا هو الفناء المأخوذ من الأديان الهندية. بل وصل الأمر عند هذه الطائفة إلى إنكار التصوف؛ لأن مفهومه يؤدي إلى إثبات وجود آخر غير وجود الله، وهو ما ينافي حقيقة وحدة الوجود، يقول الشبلي: «التصوف شرك؛ لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير، ولا غير»[٤]، ويكون الصوفي عند هذه الطائفة: «هو المشير عن الله تعالى»[٥] وهذا يفيد اتحاد الصوفي بالله- تعالى الله عن ذلك- وكقول الشبلي: «الصوفية أطفال في حجر الحق»[٦]، وهذا يفيد أن الصوفي كالريشة في مهب الريح، مجبور على أفعاله كلها. ومثله قولهم: «الصوفي مقهور بتصريف الربوبية»[٧].

وفي ضوء المفهوم المتفاوت لماهية التصوف عند الصوفية، وإذا استثنينا الزهاد الأوائل ممن عُرف عنهم الاتباع وترك الابتداع؛ فإنه يمكن القول بأن التصوف مرَّ بأربع مراحل:

المرحلة الأولى- بدأت من منتصف القرن الثاني الهجري وحتى منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً:

ويعتبر هذا العصر بالنسبة لتاريخ التصوف عصر مبتدعة الزهاد وهم

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٥٥٦. وأبو يعقوب المزايلي لم أجد له ترجمة.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ٥٥١.
(٤) كشف المحجوب: ١/ ٢٣٤.
(٥) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤.
(٦) المصدر السابق: ٢/ ٥٥٤.
(٧) المصدر السابق: ٢/ ٥٥٧.

قلة وأفراد معدودون، وقد كان أول ظهورهم في البصرة ثم انتشروا بعد ذلك في العراق والشام، وغيرها من بلاد المسلمين كما سبق ذكر ذلك ويمكن القول بأن هؤلاء هم أوائل الصوفية؛ ومنهجهم هو نواة التصوف، وكان ظهور هؤلاء ردة فعل لما آل إليه حال بعض الناس من الإسراف في النعيم والإقبال على الدنيا، وقلة الاهتمام بأمر الآخرة. يقول ابن خلدون: «فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»(١).

ومبتدعة الزهاد هؤلاء لم تكن بدعهم مكفرة في الجملة، حيث ظهر بعض الزهاد الذين شاب زهدهم بدع لا أصل لها في الشرع؛ وذلك عندما غلبت عليهم الخشية فخالط عملهم وسلوكهم مغالاة أو زيادة في العبادة والزهد والورع، واجتنبوا الناس وانقطعوا للعبادة، وحرموا على أنفسهم طيب العيش، واتخذوا لأنفسهم صفاتاً ونعوتاً. وسعوا إلى إذلال النفس، وترك الزينة التي أمر الله بها. ومثل ذلك من الأمور التي لا أصل لها في الشرع. كما فهم هذا الصنف من الزهاد بعض أمور الشرع فهماً خاطئاً: كالتوكل على الله تعالى؛ يعني عندهم ترك فعل الأسباب، وعدم الكسب، والزهد عندهم هو تحريم المباح أو كراهته، وهكذا(٢):

من ذلك أن أبا تراب النخشبي(٣) قال لتلميذه- وقد رآه يمد يده

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ص٦١١.

(٢) يأتي في مبحث "حقيقة التصوف" أمثلة متنوعة على فهم هؤلاء الخاطىء للشرع.

(٣) عسكر بن حصين النخشبي، ويقال عسكر بن محمد بن حصين، قدم بغداد، واجتمع مع أحمد بن حنبل، مات بالبادية، نهشته السباع سنة (٢٤٥هـ)، ينظر الرسالة القشيرية: ١/ ٩٧، وتاريخ بغداد: ١٢/ ٣١٥.

إلى قشر البطيخ يريد أن يأكل منه-: «أنت لا يصلح لك التصوف الزم السوق»[١]، وهذا إنكار من أبي تراب النخشبي على تلميذه لفعله أسباب المعاش.

ومن ذلك أيضاً أن رويم بن أحمد[٢] نذر ألا يفطر أبد الدهر[٣]. وجعلوا من أركان التصوف: «ترك الاكتساب لمطالبة النفس بالتوكل، وتحريم الادخار»[٤].

يقول ابن الجوزي رحمه الله: «كان أصل تلبيسه- أي إبليس- عليهم أنه صدهم عن العلم وأراهم أن المقصود العمل، فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلمات: فمنهم من أراه أن المقصود من ذلك ترك الدنيا في الجملة فرفضوا ما يصلح أبدانهم، وشبهوا المال بالعقارب، ونسوا أنه خلق للمصالح، وبالغوا في الحمل على النفوس؛ حتى أنه كان فيهم من لا يضطجع. وهؤلاء كانت مقاصدهم حسنة غير أنهم على غير الجادة، وفيهم من كان لقلة علمه يعمل بما يقع إليه من الأحاديث الموضوعة وهو لا يدري»[٥].

وقد كان أوائل الصوفية في الجملة يقرون بأن التعويل على الكتاب

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٩٨.

(٢) رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي الصوفي، كان مقرئاً من أهل بغداد من جلة مشايخهم، وفقيهاً على مذهب داود الظاهري، مات سنة (٣٠٣هـ). ينظر الرسالة القشيرية: ١/ ١١٦، وصفة الصفوة: ٢/ ٤٤٢.

(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١١٧.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٠٤.

(٥) تلبيس إبليس: ص٢٠٢-٢٠٣.

والسنة؛ يقول أبو سليمان الداراني(١): «ربما تقع في نفسي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين: الكتاب والسنة»(٢)، وعن الجنيد قال: «مذهبنا هذا مقيد بالأصول الكتاب والسنة»(٣)، وقال: «علمنا منوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه: لا يقتدى به»(٤). ويقول أبو القاسم النصراباذي(٥): «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة»(٦).

ولذا فإن الأساس الذي كان عليه أوائل العباد هو الزهد. وحقيقة الزهد هي: «ترك ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى»(٧)، وهذا المفهوم الشرعي للزهد، لا ينكره أحد من المسلمين، بل إن الشارع يحث عليه، ويرغب فيه؛ إلا أن هؤلاء نظروا إلى الزهد نظرة تختلف عن نظرتهم إلى أعمالهم، وعباداتهم التي هم عليها وزهدهم الذي هم فيه، وإن شئت فقل نظرتهم إلى تصوفهم. فالزهد عند الصوفية أقل شأناً من

---

(١) عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي، من أهل داريّا من قرى دمشق ولد سنة (١٤٠هـ)، روى عن سفيان الثوري وغيره، توفي سنة (٢١٥هـ) ينظر: طبقات الصوفية ص٧٥، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ١٨٢.

(٢) تلبيس إبليس: ص٢٠٧.

(٣) المصدر السابق: ص٢٠٨.

(٤) المصدر السابق: ص٢٠٨.

(٥) إبراهيم بن محمد بن محمويه، شيخ خراسان، نيسابوري الأصل والمنشأ والمولد، صحب أبا بكر الشبلي، وأبا علي الرُّوذباريّ، وغيرهما. كتب الحديث، ورواه وكان ثقة عالماً بالحديث، حج سنة (٣٣٦هـ) وأقام بالحرم مجاوراً، ومات بمكة سنة (٣٦٧هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٤٨٤، والمنتظم: ١٤/ ٢٥٦.

(٦) طبقات الصوفية: ص٤٨٨.

(٧) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٩٥. وينظر الفوائد، لابن القيم: ص١٥٣.

التصوف. ونهاية الزهد هي بداية التصوف عند الصوفية:

يقول أبو سليمان الداراني: «آخر أقدام الزاهدين، أول أقدام المتوكلين»(١)، ويقول يحيى بن معاذ الرازي(٢): «الزاهد صافي الظاهر، مختلط الباطن، والعارف صافي الباطن مختلط الظاهر»(٣)، ويقول محمد بن الفضل البلخي(٤): «البكاء بكاءان: بكاء الزاهدين بعيونهم، وبكاء العارفين بقلوبهم»(٥).

فالزهد في نظر الصوفية هو لأهل الظاهر، وإن كانوا يعدونه ضمن مقامات الصوفية؛ إلا أنه يمثل مرحلة من المراحل المبكرة التي ينبغي للسالك أن يسلكها، ثم يتعداها إلى غيرها؛ فمن وصل إلى الزهد غاية يعتبر في نظر الصوفية قد بدأ في سلم التصوف؛ لذا كان التصوف أعلى منزلة عند الصوفية من الزهد، والصوفي أفضل من الزاهد وأعلى درجة.

المرحلة الثانية- بدأت من منتصف القرن الثالث الهجري وحتى نهاية القرن الخامس الهجري:

بدأ التصوف في هذه الفترة يأخذ وضعاً أكثر اختصاصاً عن

---

(١) طبقات الصوفية: ص٨٠.

(٢) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي: من الزهاد وممن تكلم في التصوف، دخل بلاد خراسان، ثم غادرها إلى نيسابور ومات بها في جمادى الأولى سنة (٢٥٨هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص١٠٧. والمنتظم: ١٢/ ١٤٨.

(٣) طبقات الصوفية: ص١١٢.

(٤) محمد بن الفضل بن العباس بن حفص، أصله من بلخ، ولكنه أخرج منها بسبب اعتقاده مذهب أهل الحديث، وسكن سمرقند، ومات بها سنة (٣١٩هـ)، ينظر: طبقات الصوفية: ص٢١٢، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٥٢٣.

(٥) طبقات الصوفية: ص٢١٥.

المرحلة السابقة والتي كان فيها مختلطاً بالزهد في جوانب عدة؛ إلا أن التصوف في هذه المرحلة أفرد بصفات ميزته عن غيره: كاختصاص بالثياب المرقعة، والسماع، والوجد، والرقص، والتصفيق، ونحوها. كما كثر الكلام في الجوع والفقر والوساوس والخطرات، وصنفوا في ذلك، مثل الحارث[1] المحاسبي[2].

وشهدت هذه المرحلة من التصوف بروز الأثر الخارجي في التصوف بشكل لافت؛ فظهرت نظريات: "الفناء" و"العشق الإلهي"، و"الحلول" و "القول بالجبر"، و"تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة، وظاهر وباطن" ونحوها. وظهر بعض المتصوفة الذين تحدثوا في الفناء كأبي سعيد الخراز[3] الذي يقال أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء وغيرهما، وظهر من تكلم في الحب لله لذات الحب من غير رجاء

---

(١) الحارث بن أسد البغدادي المُحَاسِبي، قيل: سمي المحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه، هجره الإمام أحمد لأنه تكلم في شيء من مسائل الكلام. مات سنة (٢٤٣هـ). ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١١. وحلية الأولياء: ١٠/ ٧٣.

(٢) ينظر تلبيس إبليس: ص٢٠٣. ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٨/ ٢١٥) عن سعيد بن عمرو البَرْذَعي، قال: شهدتُ أبا زرعة الرازي، وسئل عن المحاسبي وكتبه، فقال: «إياك وهذه الكتب، هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر تجد غنية. هل بلغكم أن مالكاً والثوري والأوزاعي صنفوا في الخطرات والوساوس؟ ما أسرع الناس إلى البدع».

(٣) أحمد بن عيسى، أبو سعيد الخراز. من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري، والسقطي، وبشراً بن الحارث، وغيرهم من الزهاد. يقال إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، وأنكر عليه أهل مصر قوله: الله، الله في الأذكار. توفي سنة (٢٧٩هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٢٢٨، وسير أعلام النبلاء: ١٣/ ٤١٩.

ثواب أو خوف عقاب، كرابعة العدوية[١]- والتي يمكن وضعها ضمن هذه الطبقة مع تقدم وفاتها- وأبي بكر الشبلي وغيرهما.

كما ظهر القول بالحلول في هذه الفترة؛ ولعل أشهر من قال بالحلول هو الحلاج[٢] كما سيأتي بسط القول في ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

أيضاً تطور الأمر بمبتدعة الزهاد إلى عدم بذل الأسباب من خلال الفهم الخاطىء للتوكل على الله والذي أدّى بهم إلى الوقوع في دائرة الجبر كما سيأتي ذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. من جانب آخر فقد نظر بعض الصوفية إلى التكاليف الشرعية على أنها تصلح للعامة من الناس، أما من وصل في حب الله منتهى الغاية؛ فلا يقع في حقه تكليف، كما سيأتي بيان ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

وظهرت في هذه الفترة كتب التصوف المعتمدة لدى الصوفية، مثل: اللمع، للسرّاج الطوسي (ت٣٧٨هـ)، والتعرف لمذهب أهل

---

(١) رابعة هي بنت إسماعيل العدوية البصرية (وهي غير رابعة الشامية زوجة أحمد بن أبي الحواري) اشتهرت بالزهد والتنسك، وسمع منها سفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، ومالك بن دينار، وغيرهم. قيل إنها عاشت ثمانين سنة، وكانت وفاتها سنة (١٨٠أو ١٨٥هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ٨/ ٢٤٣. والكواكب الدرية: ١/ ٢٨٥.

(٢) أبو مغيث، الحسين بن منصور بن محمي، الحلاج. من كبار الملحدين القائلين بحلول الله تعالى في خلقه، ومن المحتالين، وكان يتعاطى العظائم وله حكايات شنيعة، أصله من بيضاء فارس، نشأ بواسط العراق، وظهر أمره سنة (٢٩٩هـ)، وادعى النبوة ثم الألوهية، وكان يمارس السحر، رحل إلى فارس والهند ثم عاد إلى بغداد. قطعت أطرافه الأربعة، ثم قتل وصلب سنة (٣٠٩هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١١٢، ولسان الميزان: ٢/ ٣١٤.

التصوف، لأبي بكر الكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، وقوت القلوب لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ) وطبقات الصوفية، للسلمي (ت٤١٢هـ)، والرسالة القشيرية للقشيري (ت ٤٦٥هـ)، وكشف المحجوب للهجويري (ت٤٦٥-٤٧٠هـ). ومن أبرز المتصوفة في نهاية هذه المرحلة أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، صاحب الموسوعة الصوفية: "إحياء علوم الدين"؛ بالإضافة إلى كتبه الأخرى في التصوف، مثل: المنقذ من الضلال، ومشكاة الأنوار، وجواهر القرآن، وغيرها.

المرحلة الثالثة- وتبدأ من مطلع القرن الخامس الهجري وتمتد حتى نهاية القرن العاشر الهجري:

تعتبر هذه المرحلة مرحلة الإزدهار بالنسبة للصوفية: من حيث الإنتاج العلمي، والانتشار المكاني، وكثرة الأتباع والتغلغل في جميع طبقات المجتمع الإسلامي، واحتكاك واختلاط الصوفية من عرب وفرس وترك وغيرهم مع بعضهم البعض.

وتختص هذه المرحلة بظهور القول بوحدة الوجود وإن كان القول بوحدة الوجود ظهر قبل ذلك عند النفري[1]، وبعد ذلك بسنوات عدة

(١) محمد بن عبدالجبار النِّفَّرِي، عاش في القرن الرابع للهجرة، وتوفي سنة (٣٥٤هـ) ولم تذكر عنه المصادر معلومات أخرى، ينظر الطبقات الكبرى: ١/ ١٧١. الكواكب الدرية: ٢/ ١٥٢. وذهب د. جمال المرزوقي إلى أن محمد بن عبدالجبار النفري إنما كان دوره في تبييض ما كتبه جده محمد بن عبدالله النفري، المتوفى فعلياً في سنة (٣٥٤هـ) من قصاصات مكتوبة، فجمعها في مؤلف، مستنداً إلى عبارات ذكرها التلمساني في شرحه للمواقف. ينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص٢٠، وتجريد التوحيد للنفري: ص١٨-١٩. ويظهر قول النفري بوحدة الوجود في مواطن متفرقة من كتابه: المواقف والمخاطبات، وإن =

عند الصوفي الفارسي الأصل: أبي سعيد بن أبي الخير[١]، ولاحقا عند أبي حامد الغزالي إلا أن اشتهارها أساساً من أسس التصوف الفلسفي لم تظهر بصورة كاملة إلا في هذه المرحلة.

كما أن القول بالجبر الصرف قد انتشر بين الصوفية في هذه المرحلة الزمنية للتصوف، وأصبح الصوفي لا يفرق بين الإسلام وغيره من الأديان بسبب اعتقاده في مثل هذه النظريات. بالإضافة إلى اختلاط التصوف اختلاطاً تاماً بالفلسفة اليونانية والأديان الهندية وديانات الفرس، وتجلى الأثر النصراني في هذه المرحلة من التصوف؛ كما أن التصوف اختلط بالتيارات الباطنية بشكل لافت[٢].

= كان الغموض هو السمة الغالبة على عبارات النفري، ومن ذلك قوله في موقف "من أنت ومن أنا": «أوقفني وقال لي: من أنت ومن أنا؟ فرأيت الشمس والقمر والنجوم وجميع الأنوار.. وقال لي: تعرفني ولا أعرفك، فرأيته كله يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي، وقال هذه عبادتي، ومال ثوبي وما ملت، فلما مال ثوبي قال لي: من أنا؟ فكسفت الشمس والقمر وسقطت النجوم وخمدت الأنوار وغشيت الظلمة كل شيء سواه ولم ترعيني، ولم تسمع أذني وبطل حسي..» المواقف والمخاطبات: ص٧٣.

(١) أبو سعيد فضل (الله) بن محمد بن أبي الخير الميهني، نسبة إلى ميهنة (في شرق إيران) مسقط رأسه، وبها ولد سنة (٣٥٧هـ) وتوفي بها سنة (٤٤٠هـ). ينظر كشف المحجوب: ١/ ٣٧٩، الكواكب الدرية: ٢/ ١٩٧. ومن العبارات التي تفيد وحدة الوجود عند أبي سعيد- كما جاء في كتاب أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد- قوله ص٧٢: «لا يصبح الصوفي صافياً إلا بعد أن ينكر ذاته وأنانيته؛ لأن نكران الذات والأنا هو الخطوة الأولى على طريق الإيمان الصحيح، وهو البداية على طريق صعب وشاق وطويل، وصولاً إلى معرفة الحقيقة، وكل ما سوى الحق جل وعلا باطل». وقوله (ص٦٨): «ليس في هذه الجبة إلا الله».

(٢) الأمثلة على التأثيرات الخارجية في التصوف مذكورة في مطلب "حقيقة التصوف" ومذكورة أيضاً في مواطن متفرقة من هذه الرسالة.

ويعتبر ابن عربي أبرز صوفية هذه المرحلة؛ والذي له الجهد الأبرز في بناء نظام صوفي فلسفي قائم على وحدة الوجود، والتي لا تزال كتبه هي الأصل الذي يرجع إليه الصوفية إلى يومنا هذا[١]. وظهر كثير من الصوفية القائلين بوحدة الوجود من عرب وفرس وترك، وغيرهم.

كما أن أشهر الطرق الصوفية نشأت في هذه المرحلة، فكان القرن السادس والسابع الهجريان هما القرنان اللذان عاش فيهما كثير ممن تنتسب إليهم الطرق الصوفية[٢]. ولفظ طريقة تطلق عند الصوفية المتأخرين على وجه الخصوص: «على مجموعة من أفراد من الصوفية، ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون إلى نظام دقيق في السلوك، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات[٣]، أو يجتمعون

(١) لابن عربي تلاميذ كثر على مر العصور سواء من العرب أو من غيرهم، ولعل من أشهر تلامذته المعاصرين اثنان: أحدهما في الشام، ويدعى: محمود الغراب، والثاني في مصر، واسمه: محي الدين الطعمي. وقد اهتم هذان الاثنان بكتب ابن عربي من حيث شرحها، وجمع متفرقها، والتوفيق بين أقوال ابن عربي. كما أن الأول منهما اختص بشدة خصومته لأهل السنة المحاربين للبدع، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

(٢) ينظر الطرق الصوفية في مصر، د.عامر النجار: ص٨٨-١٠١، ومن أشهر هذه الطرق: ١- القادرية: نسبة إلى عبدالقادر الجيلاني (ت٥٦١هـ)، ٢-الرفاعية: وتنسب إلى أحمد الرفاعي (ت٥٧٨هـ)، ٣-الشاذلية: المنسوبة إلى أبي الحسن الشاذلي (ت٦٥٧هـ)، ٤-المولوية: نسبة إلى جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ)، ٥-البدوية: نسبة إلى أحمد البدوي (ت٦٧٥هـ)، ٦-البكتاشية: نسبة إلى بكتاش المتوفى سنة (٧٣٨هـ) ٧-النقشبندية: منسوبة إلى محمد بهاء الدين النقشبندي (ت٧٩٢هـ).

(٣) الرباط: هو بيت الصوفية ومنزلهم، والرباط في الأصل: مكان تجمع المجاهدين لقتال العدو على الحدود، ثم صار في اصطلاح الصوفية مكاناً يتفرغ فيه =

اجتماعات دورية في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام»[١].

المرحلة الرابعة- وتبدأ مع مستهل القرن الحادي عشر الهجري إلى عصرنا الحاضر:

لم يحدث جديد في التصوف عن الفترة السابقة؛ بل يمكن القول بأن هذه المرحلة هي مرحلة خمود في تاريخ التصوف الفلسفي عند المسلمين بوجه عام. وباستثناء النابلسي، وابن عجيبة، وأحمد التيجاني: لم يبرز متصوفة ذوو شأن في هذه المرحلة[٢]. كما أن التصوف بوجه عام في هذه المرحلة لم يخرج عن مدرسة ابن عربي.

ولعل أبرز سمات هذه الفترة هي غلبة التصوف الطرقي على معالم التصوف الأخرى؛ وأصبح هم كل صوفي هو انتماؤه إلى طريقة صوفية يحفظ أورادها ويقدس أعلامها، كما ظهرت طائفة المجذوبين والدراويش[٣] بكثرة في مستهل هذه الفترة؛ وكان تأليف الكتب في الأوراد وفي تهذيب النفوس أكثر منه في قضايا التصوف بشكل عام

= للعبادة. والخانقاه: كلمة فارسية معربة يقابلها في التركية لفظ: «تكية» وهي معنى واحد: معناها بيت، وهي بمعنى الرباط. والزاوية: الأصل فيها أنها ناحية المسجد وهي في المفهوم الصوفي بمعنى الرباط. ينظر الخطط، للمقريزي: ٢/ ٤١٤-٤٣٦، والمعجم الفارسي الكبير، إبراهيم الدسوقي: مادة (خانگاه) ١/ ١٠٠٦.

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، د.أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: ص٢٣٥-٢٣٦.

(٢) تعود الأسباب الرئيسة في ظاهرة خمود التصوف إلى ظهور دعوات، تدعو إلى التمسك بالكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة، ولعل أشهر هذه الدعوات: دعوة شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب رحمه الله.

(٣) الجذب في اللغة: هو النزع بقوة صعوداً. ينظر لسان العرب، مادة "جذب" =

وموسوعي كما كان عليه الحال في الفترة السابقة. أضف إلى ذلك أنه غلب في هذه الفترة الاهتمام بتلخيص أو شرح مؤلفات السابقين من الصوفية، كما كانت أغلب الكتب المؤلفة، تقتصر على فضائل الطرق الصوفية ومناقب أقطابها، وفي طبقات الصوفية، وفضائل المتصوفة، وذكر كراماتهم الخارقة التي هي فوق قدرة البشر، وفي الحث على الإتباع الأعمى للمشائخ وقادة الطرق، وإن بدا ذلك مخالفاً لظاهر الشريعة، وفي الأحزاب والأوراد الصوفية، وكثرت دواوين الشعر في المدائح النبوية ونحوها. وكثرت في هذه الفترة حلقات الغناء والرقص والموشحات الدينية بين الطرق الصوفية، مع ما يصاحبها من منكرات شنيعة ومجون واختلاط، أنكره بعض الصوفية، ونسبوا أهله إلى

= ١/ ٢٥٨. والجذب في اصطلاح الصوفية: هو "العناية الإلهية الجاذبة للعبد إلى عين القرب بتهيئته تعالى له كل ما يحتاج إليه في مجاوزته لمنازل السير إلى ربه"ا.هـ. من لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٣٨٧-٣٨٨. فحقيقة الجذب عند الصوفية هو وصول الصوفي إلى الله وتجرده عن العلائق دفعة واحدة وحيازته جميع المراتب بلا كلفة ولا تعب. وبغض النظر عن تعريف الصوفية للجذب؛ فإن الجذب الذي انتشر بين الصوفية في القرون المتأخرة، هو في الحقيقة نوع من أنواع الأمراض النفسية والاضطرابات العقلية، ودرجة من درجات الهلوسة، ومرحلة من مراحل الجنون؛ ينظر: كتاب "التصوف في الإسلام" د.عمر فروخ: ص٨٨-٩٠. وعادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، إدوارد وليم لاين: ص٢٣٣، وما بعدها. والتصوف في مصر إبان العصر العثماني، د.توفيق الطويل: ١/ ١٠٨-١١٧. أما الدراويش جمع درويش، وهي كلمة فارسية الأصل، تعني: الصوفي صادق الطبع على سجيته. ودروش، في اللغة الفارسية يعني: عصابة تلف على العمامة عند المعركة، فربما أتت تسميتهم من هذا الباب أيضاً، لأنهم كانوا يلفون عصابة الطريقة التي ينتمون إليها حول رؤوسهم. ينظر المعجم الفارسي الكبير، إبراهيم الدسوقي شتا: مادة (درويش-دروش) ١/ ١١٦٢، ١١٦٩، ١١٧٠.

الضلال[١].

كما أن من سمات هذه الفترة انتشار تعظيم قبور الأولياء والصالحين ومشائخ الصوفية، وجعلها مزارات ومشاهد، «وانغمست الصوفية بعمق واضح في تقديس الأولياء، إن الزاوية أو التكية أو الخانقاه التي صاحبت المرحلة الأخيرة من تطور الصوفية تُبنى عادة بجوار ضريح الشيخ المؤسس للطريقة»[٢]، وغلب التأليف في التوسل الشركي والأوراد الخاصة بكل ضريح وكل مقام على مباحث التصوف الأخرى. وأصبح الحج إلى المشاهد في أوقات مخصوصة أمراً مألوفاً في هذه المرحلة بالذات مضاهاة لبيت الله يطوفون حول الضريح ويستغيثون ويهدون لصاحب القبر ويذبحون، وبعض مشائخهم يأمر الزائر بحلق رأسه إذا فرغ من الزيارة، وقد صنف بعض غلاتهم كتاباً سماه حج المشاهد. ومنها التعريف في بعض البلاد عند من يعتقدونه

---

(١) ينظر كتاب بلوغ المنى في تراجم أهل الغنا، محمد بن أحمد الكنجي العصروني. والرحلة المراكشية المسماة مرآة المساوىء الوقتية، محمد الموقت: ص١٧٩-١٩٨، وكتاب أدب الدراويش، محمد قنديل البقلي، والإسلام في السودان، ترمينجهام: ص١٨٣-٢٣٣.

(٢) التجديد الروحي، ماليس روثفن، وهو الفصل السادس من كتابه: "الإسلام في العالم" ترجمة: عبدالحفيظ الزياني: ص٤٧. والمشهد هو المزار وهو الضريح، والمراد به البناء الذي يستهدفه عامة الناس بالزيارة. وتطلق كلمة المشهد من قبل الشيعية على البناء الذي يكون في داخله ضريح ينتسب صاحبه إلى أحد الأئمة الاثني عشر. أيضاً فقد تواضع الناس على إطلاق كلمة "ضريح" على القبر الفخم يُلحد فيه رجل ذو مكانة أومقام كبير في قومه، سواء أكان من العلماء أو الأعيان، ينظر: المساجد في الإسلام، طه الوالي: ص١١١، ١٢٦-١٢٧.

من أهل القبور فيصلون عشية عرفة عند القبر خاضعين سائلين[١].

وشهدت هذه المرحلة في نهايتها اهتماماً غربي بظاهرة التصوف في الإسلام، فأنشأت معاهد مستقلة، وأقسام داخل كليات لدراسة التصوف الإسلامي؛ كما كانت لكثير من المستشرقين جهود ملحوظة في بعث التراث الصوفي، ودراسات خاصة لأهم أعلام التصوف في تاريخ المسلمين[٢].

وهذا التقسيم للتصوف لا يعني أن كل مرحلة من مراحله تختفي لتحل مكانها المرحلة التي تليها، بل المراد طغيان مرحلة من مراحل التصوف على سابقتها؛ فيكون لها الاختصاص بهذه الفترة الزمنية التقديرية[٣].



(١) ينظر منهاج التأسيس والتقديس، للشيخ عبداللطيف بن عبدالرحمن آل الشيخ: ص٥٤-٥٥. والإسلام في السودان، ج. سبنسر تريمنجهام: ص١٣١-١٤٧.

(٢) للتفصيل حول اهتمام الاستشراق بالتصوف، ينظر: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، د.سياسي سالم الحاج، والاستشراق والفلسفة الإسلامية، د.محمد حسيني أبو سعدة، وآثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، د.محمد خليفة حسن.

(٣) هذا التقسيم التاريخي للتصوف في هذه المراحل الأربع إنما هو استقراء من الباحث من خلال معايشته لكتب الصوفية والوقوف على تراجمهم وحقيقة تصوفهم. والتحديد الزمني لهذه التقسيمات هو تقريبي، وقد يجد هذا الاستقراء التأييد لكل من وقف على كتب القوم وتاريخ التصوف بشكل عام، وقد يخالف في هذا الاستقراء من يخالف، والمسألة في نهاية الأمر اجتهاد مستنده الاستقراء والتقصي، والله أعلم.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في الديانات الوضعية

أولاً - وحدة الأديان في الديانة الهندوسية:

الهندوسية ديانة وثنية يعتنقها معظم أهل الهند، وهي ديانة مجهولة الهوية لا يعرف لها مؤسس، ويعزى أول ظهور لها إلى القرن (١٥ ق.م). وتتميز بتعدد الآلهة، ويقدسون البقر، ويقولون بالتناسخ ووحدة الوجود، ويقومون بحرق جثث الموتى تطهيراً لها ولتخليص الروح منها، فلا يبقى للجسد تعلق بالروح. والهندوسية ديانة طبقية، ومجتمعهم على طبقات: والبراهمة هم أعلى طبقة، ومنهم المعلم والقاضي والكاهن والرئيس، وتتفاوت الطبقات الأخرى حتى تصل إلى الطبقة الأخيرة، وهي طبقة المنبوذين، وهذا التميز الطبقي له أثره في الزواج والمناصب الوظيفية وغيرها[(١)] .

والفكر الهندي في مجمله فكر تلفيقي بين الأديان، وهي صفة قديمة ولا تزال قائمة حتى الآن. وتعتبر الديانة الهندوسية أن الحقيقة واحدة ولكنها ذات جوانب متعددة، فكل صاحب معتقد وفكر لا يرى منها سوى جانب واحد؛ وبالتالي فإن نظرته للأشياء وأحكامه عليها لا بد أن تختلف عن نظرة الآخرين وأحكامهم. كما أن انتقال الإنسان من

---

(١) ينظر: "منوسمرتي" كتاب الهندوس المقدس: ص٧-٤٣، ٤٧-١١٧، ٥٧٣-٥٧٨، ٥٦٩-٧٠٣، والموسوعة الميسرة في الأديان: ٢/ ٧٣٤، والديانات القديمة، أبو زهرة: ص٢١-٢٥.

دين إلى آخر عديم الجدوى، ما دامت جميع المظاهر الإلهية مشروعة، وما دام ليس هناك آلهة زائفة؛ فلا ينكر تعدد الآلهة، وإنما يتم التلفيق بين إحداهما والأخرى، معتبرة الآلهة المختلفة تجليات للإله الأوحد، ففي هذه الآلهة إنما يعبدون الله. فهم يقبلون بكل بساطة العقائد المتناقضة بدون حرج، ونقيض ذلك هو الغريب لديهم فقط.

ففي مذهب الأفيدانتا- أحد المذاهب الهندوسية- يجيز أحد فلاسفته وهو شانكارا للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، ويركع أمام أي إله بغير تفريق، وهذا التعدد في حقيقته وهم خادع، فالأشياء في حقيقتها واحدة لا تعرف التعدد(١).

وفي كيتا (Gita) أحد أجزاء الملحمة الكبرى مهابهارتا، يقول كرشنا: «الناسك الحق هو الذي يرى وجوده في وجود الآخرين، ووجودهم في وجوده. وهو الذي لا يفرق بينه وبينهم، بل يدرك الله في الجميع، ويدرك الجميع في الله.. والعارف الذي يعبد الله، يرى الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، وأينما يتجه بوجهه يرى وجه الله»(٢).

وجاء في أناشيد الريغ-فيدا: «يتحدثون عن إندار، ومِترا، وفارونا، وآغني، رغم أنه لا يوجد إلا كائن واحد، يطلق عليه المنشدون أسماء مختلفة»(٣).

وتصور الهندوسية عن الله تصور مختلط وغير عقلاني؛ إذ توجد في الديانة الهندية النزعات المختلفة والمتباينة والتي يظهر فيها تعدد الآلهة

---

(١) قصة الحضارة: ٣/ ٢٧٣. وشانكارا، لم أجد له ترجمة.
(٢) أديان الهند، د. أحمد شلبي: ص٩٢-٩٣.
(٣) فكر الهند، ألبير شويتزر: ص١٥٢.

الكثيرة، والوسطاء، كما تظهر فيها نزعة الحلول والاتحاد، والتناسخ، ووحدة الوجود، وكل هذا له مدخله في وحدة الأديان.

وفي الكتاب المقدس عند الهنادك "البهلفت كيتا" : «بأي طريقة تعبدونني فأنا أحفظكم بنفس الطريقة، الناس يختارون لعبادتي أشكالاً مختلفة فكل طريق يوصلكم إلي». وفي "الفيدانت" : «إن "الفيدانت" لا يخالف أي فكر سواء أكان دينياً أو فلسفياً»[(١)].

أيضاً فإن إيمان الهنادكة بعقيدة التناسخ قد يكون له مدخله في اعتقادهم بوحدة الأديان، حيث إن الولادة تحتم عليهم البقاء في ملتهم ونحلتهم الهندوسية بصفتها الشمولية، ولا يمكن لشخص أن يخرج من طبقة إلا بتنقل الأرواح من جسم إلى جسم آخر، ومن طبقة إلى طبقة أخرى. فلربما يمر الشخص على أكثر الأديان بهذه الطريقة، ولا يزال يترقى في التناسخ حتى يصل إلى الغاية العظمى وهي الاتحاد ببراهما.

ومن مداخل وحدة الأديان عند الهنادكة تقديسهم كل جديد، ويظنون أن ذلك غاية القرب والعبادة، ويعتبرون كل مصلح رسولاً منزلاً من السماء، بل قد يعتبرونه إلهاً بصورة البشر.

يقول غوستاف لوبون[(٢)] في هذا الشأن: «ولا شيء أسهل على الهندوسي من انتحال دين جديد مع محافظته على دينه القديم في الغالب، فالهندوسي مستعد بطبيعته لاعتقاد كل شيء والهندوسي إذا ما

---

(١) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ص١٧٠.

(٢) غوستاف لوبون: عالم نفس واجتماع فرنسي (١٨٤١-١٩٣١م) بعثته الحكومة الفرنسية إلى الهند، ثم عاد وأخرج كتابه حضارة الهند. ينظر الموسوعة العربية الميسرة: ٤/ ٢٠٩٥، والمنجد: ص٤٩٥.

رضي بآلهة جديدة لا يتضمن ذلك على العموم أنه ترك الآلهة القديمة وإنما يؤدي ذلك إلى زيادة عدد آلهته، ويعمل الهندوسي تارة بأوامر إلهه، وتارة بأوامر آلهة أخرى، وذلك على حسب ما تمليه عليه حرفته أو طراز عيشه أو إحدى المصادفات»[(١)].

ويقول أيضاً: «كيف تجد هندوسياً لا يعبد آلهة والعالم عنده زاخر بها؟ فالهندوسي بالحقيقة يصلي للنمر الذي يفترس أنعامه، ولجسر الخط الحديدي الذي يضعه الأوربي، وللأوربي نفسه عند الاقتضاء»[(٢)].

ويرى غوستاف لوبون أن دخول بعض الهندوس في الإسلام دون أن يعلموا حقيقة ما يدعو إليه أدى بهم - وهم قوم تعودوا عبادة آلهة كثيرة - إلى إضافة آلهة جديدة إلى الآلهة التي كانوا يعبدونها، فألهوا محمداً ثم ألهوا علياً وألهوا كثيراً من الأولياء وخلطوهم بآلهة البراهمة[(٣)].

وربما يصدق كلام هذا المستشرق على طائفة الإسماعيلية التي يقطن معظم أتباعها الساحل الغربي للقارة الهندية، كما يصدق على غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود.

كما أن لمتصوفة الهند دوراً في توحيد الأديان من خلال تطوير أشكال جديدة من التوفيق العقائدي الديني، حيث أدغمت الشعائر الإسلامية في الثقافات والمعتقدات الهندوسية، ساعد في ذلك إيمان

---

(١) حضارات الهند، غوستاف لوبون: ص٦٢٥. وينظر الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون: ص١١-١٢.

(٢) حضارات الهند: ص٣٦٨. وينظر الكتاب نفسه: ص٢٨٠.

(٣) ينظر حضارات الهند: ص٦٢٦.

الصوفية والهنادكة بمبدأ تعدد الآلهة من منظار وحدة الوجود، المتمثل في تعدد الصور التي يظهر فيه الإله[١].

كما أدى تسامح البراهمة ذو المسحة الفلسفية إلى زيادة كثيرة في آلهتهم، حيث قبل الهندي تعدد الآلهة الكثيرة وفسرها بأنها جميعها تصور جانباً من آلهته الأصلية، ثم تناول العقل الهندي هذا التعدد ودمجه في آلهة واحدة، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة واحدة.

ففي مستهل تولي "أشوكافارذانا"[٢] مُلك الهند أصدر مرسوماً قائماً على التسامح الديني، ويُلزم المرء أن يحسن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء، ولا ينبغي لأحد أن يسيء بالقول إلى عقيدة من العقائد. ويعلن أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنوا عليهم؛ فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم في العقيدة[٣].

وكان حاكم كابل "كانشكا" (عاش في القرن الميلادي الرابع تقريباً)، متسامحاً مع كثير من الديانات، وجرّبْ بنفسه كثيراً من الآلهة يعبدها[٤].

وفي مدرسة اليوجا[٥]: نرى اتساعاً لكل المذاهب والمعتقدات،

---

(١) ينظر التجديد الروحي، ماليس روثفن: ص٧١.
(٢) آشوكا فارذانا، ثالث ملوك الهند من سلالة موريا، عاش بين عامي (٢٧٣-٢٣٢ق.م) نشر البوذية في بلاده، وفي جنوب شرق آسيا. ينظر المنجد: ص٥١.
(٣) ينظر قصة الحضارة: ٣/ ١٠١-١٠٣. والبوذية، هنري آرفون: ص١٠٧-١٠٩. وينظر نص المرسوم الذي أصدره هذا الملك في قصة الحضارة: ٣/ ١٠٣-١٠٤.
(٤) ينظر قصة الحضارة: ٣/ ١٠٨-١٠٩.
(٥) إحدى المدارس الهامة في الفكر الهندوسي، وهي تقوم على التأمل المطلق مع الإتيان برياضة معينة. واليوجا: لفظ سنسكرتي مشتق من كلمة يوج ومعناه: =

فكل الديانات وكل الفلسفات حق، فلا اعتراض على دين أو فلسفة ولا تسفيه لأي منها، وأتباع كل الديانات المختلفة أخوة مهما اختلفوا، والحق الذي في كل ديانة هو في حقيقته جزء من الحق الأعظم الكامل، والذي يتم الوصول إليه عن طريق اليوجا. كما ترى اليوجا أن المشكلة الرئيسة في كل دين هي أن كلا منها يجعل لله حدوداً وللدين قيوداً، ويتهم غير أتباعه بالعصيان، ويحكم عليهم بالإقصاء والحرمان بينما لا ترى اليوجا لله حدوداً ولا ترضى بأن يخرج من خلق الله أحدٌ عن نطاق رحمته(١).

«واليوجا تعترف بكل الأديان وتؤكدها وتحترمها، غير أنها لا تتمسك بالسطحيات بل تغوص في الأعماق بحثاً عن الدرر والجواهر، وبذلك تخدم الأفراد مهما اختلفت الأديان، وتخدم المجتمعات وإن تباينت عقائدها.. إن فلسفة اليوجا كفلسفة التصوف، ذات طابع عالمي إذا تابعها الهندي، أو الياباني، أو الغربي، أو الأمريكي، أو العربي، أصبح صاحب فكر وعقيدة عالمية، وعرف أنه لا فرق بين أعجمي أو عربي إلا بالتقوى والصلاح، ومكارم الأخلاق. فالإنسان الكامل، صفة وراء حدود الأديان والأشكال، والعناصر والألوان، والزمان والمكان، هو إنسان الروح، إنسان الله وعين معناه. وكما يقول جهابذة التصوف، يقول معلمو اليوجا الروحية، أنها قارب النجاة يركبها المسلم،

= الاتحاد عن طريق التأمل الساكن في المطلق. ويطلق على الرياضة الصوفية التي يمارسها حكماء الهند للسيطرة على البدن والتخلص من أوهام العالم الحسي في سبيل الاتحاد بالروح الكونية بزعمهم. ينظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٢/ ٥٩٠، وفكر الهند، ألبير شوتيزر: ص٤٠.

(١) ينظر فلسفة اليوجا، يوجي راماشاركا: ص١٩٨-١٩٩، ٢٢٧، ٢٥٩.

والمسيحي، واليهودي، والبوذي، والهندوكي، والمجوسي، فيصبح الكل في قارب واحد، هو قارب المعرفة، يعبرون به من الجهالة إلى النور، نور المعرفة. فإذا ما وصل القارب إلى شاطىء النجاة سجد الجميع حمداً لله وشكراً فإذا هم مبصرون»[(١)].

أيضاً ففي فلسفة اليوجا يرى الناس أن كل الديانات حق، حتى إنهم ليجدون صعوبة في الاقتصار على اتباع دين واحد بذاته، إنهم يرون أن الله هو الذي يعبد رغم تعدد الأسماء للآلهة، والصور التي يصور بها البشر من الصنم البدائي إلى فكرة الألوهية المجردة في أسمى العقائد، وأن سبب الخلاف ما هو إلا درجة نمو عقل العابد نفسه لا حقيقة المعبود[(٢)].

والسعي إلى ديانة عالمية واحدة اشتهر عند الهنود في العصر الحديث أيضاً، وإن ظهرت بوادر قبل ذلك بقرون عند الشاعر الشهير تولسي داس (١٥٣٢-١٦٢٤م) الذي دعا إلى الأخوة بين الناس[(٣)]، وعند غيره؛ إلا أنها كانت أكثر تنظيماً، وتأطيراً في هذا العصر، صاحب ذلك انتشار دعاتها من الهنود في أنحاء المعمورة، وتنقلهم من بلد إلى آخر.

ففي الثلث الأول من القرن التاسع عشر الميلادي أراد رام موهون روي[(٤)] أحد أدباء الهند المعروفين: أن يبني ديناً عالمياً يفتح معبده

---

(١) اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري: ص٢٢-٢٣.

(٢) ينظر فلسفة اليوجا، يوجي راماشاراكا: ص١٢٨.

(٣) ينظر فكر الهند: ص١٧٧-١٧٨.

(٤) رام موهون روي (١٧٧٤-١٨٣٣م) Ram Mohun Roy، ينحدر من أصل =

أمام الجميع بلا استثناءات تقوم على عرق، أو طبقة... ووفق بين المسيحية وأسفار الأوبانيشاد(١) وعُرِفَ منفتحاً على كل الأديان. وقد جسّد هذه النزعة العالمية في جميعة أل براهمو ساماج(٢).

ومن دعاة وحدة الأديان من فلاسفة الهنود راما كريشنا برامهمسا(٣) الذي مر بتجارب روحية صوفية سواء كان موضوع تأمله هو: الأم الكبرى، أوسيتا (Sita) أوكرشنا أو محمد ﷺ أويسوع، ومن هنا ذهب في تعاليمه إلى القول بصحة جميع الأديان؛ موقناً بأن جميع الأديان العظمى تنتهي بواسطة طرق متباينة إلى إله واحد، وجذب بدوره أناساً آخرين أمثال: كيشاب شاندراسين، وسوامي فيفيكانندا(٤).

= بنغالي، وترعرع في بلاط المغول، وقرأ في كتب متصوفة المسلمين، بالإضافة إلى خليط من الفلسفة اليونانية والهندوسية والنصرانية، قاوم بعنف بعض العادات الهندوسية كإحراق النساء الأرامل، عين سفيراً للهند في انكلترا سنة (١٨٣٠م). ينظر الفلسفات الهندية: ص٤٠٣-٤٠٥. فكر الهند: ص١٧٩.

(١) أخذت كلمة "أوبانيشاد" عن: "أوبا" التي تعني قريب، و"ني" التي تعني أسفل و"شاد" التي تعني يجلس، وكانت جماعات من التلامذة يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا منه الحقيقة التي تقضي على الجهل. ينظر الفكر الفلسفي الهندي، د.سرفبالي رادا كرشنا، ود.شارلزمور: ص٧١.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية: ٨١-٨٢، ٤٠٣-٤٠٥، وجمعية الـ براهمو ساماج (Brahmosamaj) أي: بيت براهما، أو جمعية المؤمنين ببراهما. ينظر المصدر نفسه: ص٤٠٥.

(٣) راما كريشنا برامهمسا (١٨٣٤-١٨٨٦م) .RamaKrishna Paramahamsa واسمه الحقيقي غاداهار شاتيرجي ينتمي إلى عائلة براهمانية فقيرة من البنغال، وفي سن العشرين غدا كاهن مذبح للآلهة الكبرى كالي في مكان بعيد عن كالكوتا. ثم اعتنق الإسلام وأدى الصلاة، واعتنق المسيحية وقام بطقوسها. ينظر فكر الهند: ص١٨٥. ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص٣١٩.

(٤) ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص٢١١-٢١٢.

وكان راما كريشنا يعلم أتباعه أن الديانات كلها خير، وكل منها طريق يؤدي إلى الله، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله، وأفسح صدره رحباً لعقيدة الناس في آلهة متعددة. وكان يرى أن شكل المعتقدات أمر ثانوي، وأن المهم هو حرارة التقوى وحدها، وأن كل ديانة مهما كان مذهبها هي ديانة حقة إذا دعت الإنسان إلى تكريس نفسه بدافع من المحبة، وأن يخدم قريبه بدافع من الحب، فليس ثمة سبب إذن لتغيير الدين، ففي المسيحية وفي الإسلام وفي الهندوسية ينبغي على المسيحيين والمسلمين والهندوس أن يسعوا للاتحاد الصوفي مع الله[1].

ومما يقوله راما كريشنا، وكيشاب شاندراسين: «لا تجادل في المذاهب والأديان فليس هناك سوى دين واحد؛ إذ أن جميع الأنهار تتجه إلى المحيط. فسر، ودع الآخرين يسيرون، فالمياه العظمى ترسم لنفسها في المنحنيات طرقاً مختلفة باختلافات الأجناس والأزمان والأرواح؛ ولكنها هي نفس المياه دائماً، وهي تسيل وتجري كلها إلى المحيط»[2].

وقد سعى كيشاب شاندراسين[3] إلى خلق ديانة عالمية تضم كل

---

(١) ينظر فكر الهند: ألبير شويتزر: ص ١٨٤-١٨٥. وقصة الحضارة: ٣/٤٠٨-٤٠٩.

(٢) التصوف المقارن، د. محمد غلاب: ص ١٥٣.

(٣) كيشاب شاندراسين K.C.Sen (١٨٣٨-١٨٨٤م) فيلسوف وأديب هندي. تيتم صغيراً، وترعرع في مدرسة إنجليزية وتأثر بالنصرانية، قام برحلة إلى انكلترا سنة (١٨٧٠م) داعياً لمذهبه في وحدة الأديان، ووزع تلاميذه لدراسة الأديان والتوغل فيها، ومن ثم يسعى هو للتوفيق بينها. ينظر: الفلسفات الهندية: ص٤٠٦-٤٠٩. وفكر الهند: ص١٨١.

الديانات التاريخية، وألَّف في سبيل ذلك كتاباً تثقيفياً لمريديه، مستعيناً بالنصوص الهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلامية والصينية. وفي سنوات حياته الأخيرة اتجه اتجاهاً صوفياً، مزيحاً الاتجاه العقلاني في فلسفته، فقد اعترف من جديد بأهمية الديانات الشعبية وعبادتها وعظّم الوجد باعتباره وسيلة قوية للوصول إلى الاتحاد الحقيقي مع الله[١]. وفي سنة (١٨٦٦م) وضع كتاباً لأتباعه جمعه من نصوص مقدسة تنتمي لأديان متعددة ومختلفة[٢].

ومنهم تلميذ راما كريشنا: "سوامي فيفيكانندا"[٣] الذي يردد عبارة هي: «السلام عليكم وعلى كل الأديان، ليست رسالة نزاع، بل رسالة دين واحد موحد»[٤].

ويجزم بصحة جميع الأديان، فيقول: «إذا كان دين ما صحيحاً؛ فلا بد أن تكون الأديان الأخرى صحيحة. هناك اختلافات في الفرعيات، أما الأساسيات فهي كلها واحدة»[٥].

---

(١) ينظر فكر الهند. ألبير شويتزر: ص ١٨١-١٨٢.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية: ص ٨١-٨٢، ٤٠٦-٤٠٩.

(٣) اسمه الحقيقي "نارندرنات داتا (Narendra Nath Datta) (١٨٦٣-١٩٠٢م) ولد في كالكوتا درس كتب الهند المقدسة والفلسفة والعلوم الأوروبية. التقى عام (١٨٨٠م) براما كريشنا، وتحول إلى العقيدة الجديدة وأصبح ناسكاً باسم "سوامي فيفيكانندا Swami Vivekananda " وأسس إرسالية "راما كرشنا" لنشر تعاليم أستاذه في الهند.، ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٢١١-٢١٢. وفكر الهند، ص١٨٥-١٨٦.

(٤) من مقال له بعنوان "الدين الشامل"، ضمن كتاب صورة الهند، ترجمة عدنان بغجاتي: ص٤٧.

(٥) المرجع السابق: ص٤٨.

ويقول: «إن كل هذه الأديان هي قوى مختلفة في عالم اقتصاد الله تعمل لخير البشرية»[١].

ويقول: «ما أدعو إليه هو دين مقبول من كل العقول بالتساوي»، وهذا الدين يسميه في نفس الصفحة بالدين الشامل[٢].

وعندما علم أنه سيعقد في مدينة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية مؤتمرٌ للأديان قرر أن يشترك فيه، وبالفعل انعقد المؤتمر في سبتمبر من عام (١٨٩٣م)، وفيه قرر فيفيكاناندا أن التقوى الحقيقية موجودة في كل الأديان، وأنها أعلى من كل المعتقدات[٣].

ومنهم ديباندرانات طاغور[٤] الذي يقول: «إن المثل الأعلى للإنسانية يجب أن يكون واحداً، ويجب أن يكون مشتركاً، وهو هذه الحقيقة المطلقة التي لا حد لها ولا سبيل إلى استيعابها ولن يؤثر اختلاف الديانات في هذا المثل الأعلى من حيث هو واحد مشترك تتعاون الإنسانية كلها على طلبه والسعي إليه، ذلكْ أن هذا المثل سيظل واحداً وإن اختلفت الطرق إليه وما الديانات المختلفة إلا طرق متباينة، ولكنها متحدة الغاية تنتهي كلها إلى هذا المثل الأعلى الواحد المشترك... وما دامت الديانات كلها سبيلاً إلى هذه الحقيقة المطلقة،

---

(١) المرجع السابق: ص٥٧.
(٢) المرجع السابق: ص٦٦.
(٣) ينظر فكر الهند: ص١٨٥-١٨٧.وقصة الحضارة: ٣/ ٤٠٩-٤١٠.
(٤) ديباندرانات طاغور المتّوج باسم ماهارشي (قديس) (١٨١٧-١٩٠٥م) ولد لأسرة غنية جداً في البنغال، وذات ثقافة عالية. وهو والد الشاعر الهندي المشهور رابندرانات طاغور (١٨٦١-١٩٤١م). ينظر فكر الهند: ص١٨١، ٢٠١، والموسوعة العربية العالمية: ١٥/ ٤٨٤.

وما دامت في الوقت نفسه متصلة أشد الاتصال بأمزجة الأفراد والجماعات وتمثلها أقوى تمثيل وأصدقه فلا خير مطلقاً في محاولة محو بعضها أو إضعافه، أو تقوية بعضها دون بعض وإنما الخير كل الخير أن تترك للأفراد والأمم الحرية الدينية التي تمكنها من أن تعلن شعورها وعواطفها وطموحها إلى المثل الأعلى، كما تريده وكما تستطيع»[(١)].

ونأتي إلى أشهر زعيم هندي في هذا العصر المهاتما غاندي[(٢)] الذي يؤمن بكل مذهب أو لون أو معتقد أو كتاب؛ يؤمن بقداسة البقرة[(٣)] وبالتناسخ وبالتوراة وبالإنجيل، وبالقرآن، وبالكتب

---

(١) الثقافة الروحية في إنجيل برنابا: ص٤٠٩. وينظر فكر الهند: ص١٨١.

(٢) المهاتما غاندي (١٨٦٨-١٩٤٨م) فيلسوف وزعيم هندي مشهور. اسمه الحقيقي موهانداس كرامشاند.والمهاتما لقب أطلق عليه، ويعني النفس السامية. دعا إلى المقاومة السلمية في سبيل تحرير الهند، ولجأ إلى الإضراب عن الطعام في سبيل ذلك. اغتاله رجل هندوسي برهمي. ودور غاندي في ممالأة الإنجليز على حساب المسلمين، وسعيه إلى قيام حكم هندوسي يشمل القارة الهندية كلها ظاهر لا يخفى على أحد. ينظر: كفاح المسلمين في تحرير الهند، د. عبدالمنعم النمر، والمنجد: ص٣٨٧.

(٣) يقول غاندي عن سبب عبادته البقرة: «عندما أرى بقرة لا أعدّني أرى حيواناً؛ لأني أعبد البقرة وسأدافع عن عبادتها أمام العالم أجمع. وأمي البقرة تفضل أمي الحقيقية من عدة وجوه: فالأم الحقيقية ترضعنا مدة عام أو عامين، وتطلب منا خدمات طول العمر نظير هذا، ولكن أمنا البقرة تمنحنا اللبن دائماً ولا تطلب منا شيئاً مقابل ذلك سوى الطعام العادي. وعندما تمرض أمنا الحقيقية تكلفنا نفقات باهضة، ولكن أمنا البقرة لا نخسر لها شيئاً ذا بال. وعندما تموت الأم الحقيقية نتكلف بجنازتها مبالغ طائلة، وعندما تموت أمنا البقرة تعود علينا بالنفع كما كانت تفعل وهي حية لأننا نتفع بكل جزء من جسمها حتى العظم والجلد والقرون.. =

الزرادشتية... هذا بالإضافة إلى تقديسه لكتب الهند المتباينة المعتقد، وللحشرات، والحية، والدويبة الصغيرة، والعصفور، والفأر... وسواء أكان مدهشاً أم غير منطقي أو ما أشبه... فالهندوكية لا تغلق على نفسها بل ارتضت البوذية والمدارس المنشقة والإسلام والمسيحية[١]، فقد «كان غاندي يعتبر الأديان متساوية بالنسبة له، وشبهها بأنها زهور جميلة من حديقة واحدة أو أنها فروع من شجرة سحرية واحدة؛ لذا فكلها متساوية من ناحية الصدق والحقيقة»[٢].

ويكشف غاندي في كتابه المعنون بـ "السيرة الذاتية" أن السنوات الثلاث (١٨٨٨-١٨٩١م) التي قضاها في لندن لدراسة القانون جعلته يدرك وحدة الأديان جميعها وكان ما تأثر به على نحو خاص في ذلك الوقت هو التشديد الديني على أهمية الحب والتخلي عن الغرور، والطمع والأثرة، وهذا في نظره أسمى أشكال الدين، والذي أكد المسيح وكرشنا دعوتهما إليه. ومن خلال ما سبق بنى غاندي فلسفته في الحياة مدعماً ذلك بتأثير المبادىء القديمة للدارما- وتعني: التمسك بالاستقامة- والأهمسا "اللاأذى" على طفولته وصباه، من خلال اتصالاته بالمسيحيين والمسلمين[٣].

= إن ملايين الهنود يتوجهون للبقرة بالعبادة والإجلال. وأنا أعد نفسي واحداً من هؤلاء الملايين» عن كتاب: من أجل فكر عالمي موحد، محمد بديع رسلان: ص٣٤-٣٥.

(١) ينظر الفلسفات الهندية: ص٨١.

(٢) ينظر مقال القديس الذي حرر الهند، تهاني عبد العزيز: مجلة (الرجل اليوم)ع٣، ١/٩/٢٠٠٤م: ص١٣٥.

(٣) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص١٧١. وينظر كتاب غاندي "قصة تجاربي مع الحقيقة": ص١٦٣-١٦٧، ١٨٨-١٩١. ومن المعلوم أن غاندي =

يقول غاندي: «إذا كانت الفيدا وحياً من عند الله؛ فلمَ لا يكون التوراة والقرآن وحياً أيضاً»[١]. ويقول غاندي: «درست القرآن واليهودية والمسيحية وديانة زرادشت، وتوصلت إلى هذه النتيجة وهي أن جميع المذاهب صحيحة»[٢]. ويقول: «جميعنا مسلمون لكننا أيضاً هندوس ومسيحيون»[٣].

والهندوس- ومنهم غاندي- ليست لهم عقيدة رئيسة بعينها ولا يتقيدون بعقيدة خاصة، لذلك يسهل عليهم الإيمان بالله وبغيره من الآلهة الكثيرة من القوى الطبيعية وغيرها، يقول غاندي: «من حظ الديانة الهندوسية أنها ليست لها عقيدة رئيسة، فإذا سئلت عنها فأقول: إن عقيدتها هي عدم التعصب والبحث عن الحق بطرق حسنة وأما الاعتقاد بوجود الخالق فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن»[٤].

وقال في موضع آخر من كتابه (هندو دهرم): «من حسن حظ الديانة الهندوسية أنها تخلت عن كل عقيدة ولكنها محيطة بجميع

= قد احتك ببعض دعاة وحدة الأديان الهنود السابق ذكرهم، كما ذكر ذلك في كتابه: "قصة تجاربي مع الحقيقة": ص٢٧٦-٢٧٧.

(١) قصة تجاربي مع الحقيقة، المهاتما غاندي: ص١٦٥. والفيدا من كتب الهندوس المقدسة، وذكر الدكتور رءووف شلبي في كتابه "الأديان القديمة" ص٩٦ أن الأصح نطقها: الويدا. والفيدا تعني: المعرفة، وهي كلمة سنسكريتية مشتقة من الأصل "فيد" بمعنى: يعرف.(فكر الهند: ص٢٦، والفكر الشرقي القديم، ص٣٥، الحاشية).

(٢) من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي: ص١٨١.

(٣) في مقال له بعنوان: "التسامح الديني" ضمن كتاب صورة الهند، ترجمة عدنان بغجاتي: ص١٣٢.

(٤) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ص١٥-١٦.

العقائد الرئيسية، والجواهر الأساسية للأديان الأخرى»[١].

وأخيراً وليس آخراً يدعو الفيلسوف الهندي المعاصر سرفبالي رادا كرشنا[٢] إلى انفتاح الأديان بعضها على بعض؛ حيث إن التجزئة الدينية تقف عثرة في سبيل حضارة عالمية واحدة كما يدعو إلى أخوة بين الأديان المختلفة؛ لأنها متشابهة ومصدرها واحد، وإلى وحدة بين الأديان أساسها الكليات المشتركة، والإله الواحد[٣]. ويقول في خلاصة تجربته الدينية، والتي انتهت به إلى نوع من وحدة الوجود العقلية بين الله والإنسان، وكان من نتائجها قوله بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود، متبعاً في ذلك أسلافه من الفلاسفة على اختلاف مللهم ومعتقداتهم: «المقدس يقع فينا وخارجنا، ليس الله تماماً متعالياً، ولا تماماً صادراً؛ ولكي نحقق هذا المظهر المزدوج تقال أشياء متناقضة، إنه الظلمة المقدسة كما أنه النور الذي لا يحصر. ويظهر الفلاسفة أنه لا يوجد حد يقسم الإنسان عن الحقيقي، إن وحدة الإنسان والله هي الفكرة العقلية للأسطورة الفلسفية العظيمة التي نزلت إليها من الإوبانيشاد ومن أفلاطون. ونعتبر أرسطو وأفلوطين وشامكارا واسبينوزا وبرادلي وغيرهم شهوداً لها. لا يوجد تناقض أساسي بين

---

(١) المرجع السابق: ص١٦.

(٢) د. سرفبالي رادا كرشنا Sarvepalli Radhakrishnan (١٨٨٨-١٩٧٥م) فيلسوف هندي معاصر ولد في مدينة مدراس بالهند، صار أستاذاً في الديانات الهندوكية والبوذية والجاينية في عدة جامعات في دول متفرقة. اشتغل لاحقاً في المجال السياسي حتى أصبح رئيساً للجمهورية الهندية (١٩٦٢-١٩٦٧م)، ينظر الموسوعة الفلسفية، عبدالرحمن بدوي: ١/ ٥١٣-٥١٥.

(٣) ينظر الموسوعة الفلسفية، عبدالرحمن بدوي: ١/ ٥١٣-٥١٥.

فكرة الله الفلسفية روحاً تتضمن الكل، وبين الفكر التعبدي لإله شخصي يوقظ فينا العاطفة الدينية. الفكرة الشخصية تنمي مظهر التجربة الروحية التي يمكن أن نعتبر أنها تكمل الحاجات الإنسانية»[١].

ثانياً- وحدة الأديان عند السيخ (السيكه):

قبل أكثر من خمسمائة عام مضت ظهر شخص يدعى (كبير)[٢]، أكد أن كل دين يحتوي على وظيفة معينة في أي مكان وجد هذا الدين، ولفظ الله الذي يذكر بعديد الألفاظ من الأتباع للأديان على أنه الله، أو راما، أو كرشنا، والمسجد وبيوت العبادات الأخرى مثل بيوت الأصنام الهندوسية كلها متساوية مقدسة طاهرة بزعمه؛ لأنها كلها تعلم الحب نحو الله، كما تعلمنا أن اللقاء مع الله حيثما نولي وجوهنا[٣].وقد قام في أثناء المعارك التي قادها سكان الهند الشمالية في وجه حكامهم المسلمين بتنظيم أخوية دينية تستند أساساً عليه وعلى تلميذه الكبير ناناك اللاهوري[٤]، ترتفع فوق الخلافات بين الإسلام

---

(١) من كتاب له بعنوان الفكر الفلسفي الهندي: ص٦٩٨. ألفه بالاشتراك مع د. شارلزموز.

(٢) النّسّاج كبير (Kabir) (١٤٤٠-١٥١٨م) وهو تلميذ رئيسي لراماندا. ويحيط الغموض بمولد (كبير) كما تغلف الأساطير حياته وموته، وتصفه بعض المصادر بأنه ابن لأرملة من البراهمة، قام على تربيته أحد الغزالين المسلمين، وتأثر بالطريقة الصوفية الشيشتية. ينظر فكر الهند: ص١٧٦-١٧٧، وتاريخ السيخ الديني والسياسي: ص٣٤.

(٣) ينظر التفكير الديني في العالم قبل الإسلام: ص٣٢٠-٣٢١.

(٤) نانك (١٤٦٩-١٥٣٩م) ولد في البنجاب قرب لاهور في بيت هندوكي. أتقن اللغات المختلفة، وانكب على دراسة الديانات المتعددة في الهند، وتذكر بعض المصادر التاريخية أن نانك ذهب إلى مكة للحج. ينظر الهندوس والسيخ، محمد الشيباني: ص١١-١٤، ومعجم الفلاسفة: ص٦٧٠.

والهندوسية، ومن هذه الأخوية انبثقت طائفة السيخ-وكلمة السيخ تعني التلميذ، أو التابع.

كانت العقيدة الهندوسية هي القاعدة والأساس في محاولة (كبير) الانتقائية التلفيقية. وقد تضمنت محاولته الانتقائية التلفيقية بين الإسلام والهندوسية: عناصر مشتركة، مثل اعترافه بالإسلام كعقيدة لها ثقلها وتأثيرها في الهند، ومثل اعترافه بإله منزه، وقد يعبد تحت اسم (راما) وهو في نفس الوقت (رحيم) أحد أسماء الله في الإسلام، والاثنان اسمان مختلفان لإله واحد.

وفي محاولته التلفيقية هذه يرفض كبير الطقوس الظاهرية التي تميزت بها العقيدتان مثل الصلاة والحج وغيرهما في الإسلام، وتقديس الأصنام وتقديم القرابين والحج إلى الأماكن المقدسة وغير ذلك في الهندوسية؛ لأنها غير ذات جدوى في نظره. وأكد أن دين الحب والخلاص مع الابتعاد عن كل زيف وباطل وخداع ونفاق وقسوة هو الطريق المؤدي إلى الله الذي هو نفس الخالق بالنسبة للهندوس أو المسلمين(١).

وبعد النساج كبير، قام تلميذه نانك-الذي يعتبر المؤسس الفعلي للسيخية- بالدعوة إلى وحدة عقيدة كل الناس، ففي رأيه أن اعتقاد المسلمين بوحدانية الله لا يختلف عن اعتقاد الهندوس لفشنو إله الخير. كما مزج السيخية بين تصوف كبير الإسلامي وبين الهندوكية، وأدمج نانك في كتابه الذي يقدسه السيخ "ادي جرنته" (AdiGranth) قصائد

(١) ينظر تاريخ السيخ الديني والسياسي: ص٣٥.

صوفي مسلم هو فريد شكر كَنجي[١].

يقول نانك: «إن الهنادك لهم ست مدارس فكرية، وكل مدرسة لها مؤسسها والمنتمون إليها، وجميع المؤسسين ينهلون من معين واحد وإن اختلفت مظاهرها وتقاليدها وعاداتها. فأية مدرسة تؤمن بالخالق وعظمته وقدرته فاقبلها كأنها هي ضالتك المنشودة. فإن في ذلك تطوراً ورقياً. ألا ترى أن الشمس واحدة والجو مختلف. أيها نانك: إن الله واحد، وإن اختلفت أشكال عبادته، وتعددت مظاهر خلقه»[٢].

ويقول الزعيم السيخي كوبند سنغ[٣]: «لا فرق بين مندر "معبد الهنادك"، ومسجد "مصلى المسلمين" وبين عبادة الهنادك وصلاة المسلمين»[٤].

ثالثاً- وحدة الأديان عند الكونفوشيوسية[٥]:

يرى كونفوشيوس[٦] أن طيبة القلب الإنساني هي أساس العلاقات

(١) ينظر الهندوسية البوذيةالسيخية، للسحمراني: ص١١٤. وتاريخ التصوف الإسلامي، د. عبدالرحمن بدوي: ص٢٥

(٢) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ص١٧١.

(٣) لم أجد له ترجمة.

(٤) فصول في أديان الهند: ص١٧١.

(٥) نسبة إلى كونفوشيوس وعقيدتهم هي عقيدة قدماء الصين الوثنية، وتقوم على عبادة ثلاثة أشياء: السماء، والأرواح المسيطرة على ظواهر الأشياء، وأرواح الآباء والأجداد، وهم- في الجملة- لا يؤمنون بجنة ولا نار، ولا ثواب ولا عقاب، وزادوا عليهم بتأليههم كونفوشيوس. ينظر الفكر الشرقي، د.يونج شوون كيم: ص٩٣-١١٠

(٦) كونفوشيوس هو الاسم اللاتيني لـ كونج فو تزو (٥٥١-٤٧٩ق.م). مصلح صيني ذو مذهب أخلاقي إنساني أكثر منه صاحب عقيدة، وذو فلسفة دنيوية عملية أكثر =

الإنسانية كافة كما أن القدرة على حب الآخرين- من خلال طيبة القلب الإنساني- تشكل جوهر الإنسانية وعبر عن كل ما سبق بلفظ هو "جين Jen" والذي يطلق أيضاً على الخير والفضيلة والحب، وهو لفظ متعلق بالشعور والتفكير(١).

وفي وجهة نظر كونفوشيوس- التي عبر عنها منشيوس(٢)- والقائلة إن الإنسانية الحقة لا يمكنها احتمال معاناة الآخرين، ومن ثم فإنها تتحرك للتخفيف من حدة معاناتهم. والمشاركة الإنسانية التي تشكل جوهر الحب تبدأ بين الآباء والأبناء، ولكن لأنها سمة شاملة من سمات الطبيعة البشرية فإنه يمكن بالتغذية الحريصة توسيع نطاقها لتشمل الناس جميعاً، بل إنه في عصر الوحدة العظيمة سيتم توسيع نطاق هذا الحب ليشمل كل الكائنات كشفقة مترعة بالرحمة(٣). وهذه النزعة الإنسانية عند كونفوشيوس لا تبالي باختلاف العقائد بقدر اهتمامها بالإنسان ذاته.

ولم تقتصر النزعة إلى وحدة الأديان على الكونفوشيوسية فحسب؛

= منها نزعة دينية، لا تزال الكونفوشيوسية الديانة الرسمية للصين منذ أكثر من ألفي عام. ينظر الفكر الشرقي، د. يونج شوون كيم: ص٩٣-١١٠.

(١) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٣٥٠.

(٢) منشيوس الاسم اللاتيني للفيلسوف الصيني: مونغ كو (أو مونغ تسو) ولد سنة (٣٧٢ق.م) أشهر كاتب أخلاقي في المدرسة الكونفوشيوسية، عاصر حفيد كونفوشيوس: كونغ كي، وتتلمذ عليه. سلك طريقة كونفوشيوس في التنقل من مكان إلى آخر يعلم وينشر آراءه.، توفي سنة (٢٨٩ق.م) ينظر معجم الفلاسفة: ص٦٥٥.

(٣) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٤٢٨.

بل إن المذهب الصيني القديم كان ينزع إلى التسامح والمحبة والتساوي، بدلاً عن التفرقة العقائدية والمعارضة الأيدلوجية؛ إذ أن السعي إلى إدراك الكمال قد قاد العقل الصيني إلى إدراك نسبيبة الجزئيات داخل الكل العام(١).

أيضاً، في العصر الحديث دعا المفكر الصيني كانج يووي(٢) إلى ما دعا إليه إمامه كونفوشيوس من وحدة إنسانية شاملة للشعوب مهما اختلفت أعراقها وتباينت مذاهبها(٣).

رابعاً- وحدة الأديان عند اليابانيين:

غلب على الديانات في اليابان طابع شعبي تلفيقي من عدة ديانات أهمها الشنتوية والبوذية القديمة، بالإضافة إلى المسيحية، وإن كانت متأخرة جداً في قدومها إلى اليابان بالإضافة إلى قلة عدد أتباعها. ومن أشهر العقائد في اليابان ديانة الشنتو(٤)، وهي ديانة مبسطة ولا تطالب أتباعها بطقوس خاصة ومعقدة كما أنها على استعداد للتعايش مع أي

---

(١) ينظر الفكر الشرقي، د.يونج شوون كيم: ص٩١.

(٢) كانج يو وي Wei -Yu -Kang (١٨٥٦-١٩٢٨م) فيلسوف ومصلح صيني معاصر، ومن كبار صانعي النهضة الصينية. حاول التوفيق بين الكونفوشيوسية وبين الأفكار الغربية إلا أن محاولاته أُجهضت. ينظر معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص٥١٧. والفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٤٢٦.

(٣) ينظر الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٤٢٧-٤٢٨.

(٤) الشنتو كلمة صينية الأصل من مقطعين: Shen-Toa شين تعني روح أو إله، وتاو تعني طريق، والشنتو إذاً معناها: طريق الإله. والدلالة نفسها أو المعنى نفسه في التعبير الياباني الأصل Kami-No-Michi "كامي- نو- ميتشي" وهو بالعربية كذلك طريق الإله أو الآلهة. ينظر: الشنتوية الكونفوشية، أسعد السحمراني: ص١١.

مذهب وافد[١].

وتقوم عقيدة الشنتو على تعدد غير محدد للإلهة التي تسمى كامي التي هي القوة الأساسية في مظاهر الطبيعة فالكل مقدس من الكواكب إلى الأنهار إلى الأجداد والسلف إلى الأباطرة فضلاً عن الطيور والوحوش والنباتات... فكل شيء مبجّل ويبعث على الرهبة يستحق العبادة لأن كامي تحل فيه[٢]. وفي ديانة تنريكيو[٣]إحدى ديانات اليابان، يبذل أصحابها في الوقت الحالي جهوداً أكبر للتوحيد بين الآلهة في اليابان بحيث تتكامل في ألوهية واحدة[٤].

أيضاً فإن ديانة جماعة أموتو Omoto هي مؤشر للطابع التلفيقي البارز لقدر كبير من الفكر الديني الحديث في اليابان، حيث توحي تعاليم هذه الجماعة بالوحدانية تارة، ثم نراها تؤكد أن المذهب يقوم على نظرة للإله تشمل في آن معاً كل تناقضات الوحدانية ووحدة الوجود (أو شمول الألوهية) وتعدد الألهة، وهي تؤكد الغاية منها عندما تزعم أن جميع ديانات العالم قد بشرت "بالأموتو"[٥].

---

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٧٣.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص٣٧١-٣٧٢.

(٣) أي ديانة الحكم السماوية (Tenrikyo) أسستها اليابانية: نكياما ميكي Nakayama Miki (١٧٩٨-١٨٨٧م) وهي كاهنة بوذية، تنتقلت بين المعابد البوذية، تتعبد فيها بحسب الوثنية البوذية، وفي: ٢٦/ ١٠/ ١٨٣٨م، ادعت هذه الكاهنة أن الإله حل فيها، وأنها أتت بدين جديد، يقوم على تعدد الآلهة. وعندما ماتت هذه الكاهنة زعم أتباعها أنها صعدت إلى السماء. ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٣٩٦-٣٩٧.

(٤) ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٩٦-٣٩٧.

(٥) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٩٩.

كذلك نجد أن حركة "سيكو- نو- آي"(Seicho-no-Ie)[١] وهي حركة تنزع إلى القول بوحدة الوجود، تزعم أنها حركة غير طائفية تسعى نحو الحقيقة، تقول تعاليمها: إن جميع الأديان صدرت عن إله واحد كُلِّي. وترى هذه الجماعة أنه لا يوجد سوى كائن واحد حقيقي، أطلقوا عليه اسم "جيسو Jisso"، أما جميع الموجودات الأخرى فهي من نتاج فكر الإنسان الخاص. والوجود الحقيقي عندهم هو: الكامي (الإله الروح) عند متعبدي الشنتو، ويمكن أن يكون هو "بوذا" أو أميدا (النور اللامتناهي) عند البوذيين، والمسيح عند المسيحيين[٢]. وهذا القول قريب من قول المتصوفة في الحقيقة المحمدية.

خامساً- وحدة الأديان عند المغول:

جاء في ترجمة منكَو بن تولوي بن جنكيز خان (منكَوقاآن)[٣] أنه كان متجرداً من التعصب الديني، فكان لا يفرق بين طائفة وأخرى، وعامل المسيحين والمسلمين والبوذيين على قدم المساواة[٤] «وعلى الرغم من أنه كان يدين بعقيدة أسلافه الشامانية، فإنه كان يشهد الأعياد

(١) أي بيت النماء. ولقد أسس هذه الجماعة تانجوشي ماساهارو Taniguchi Masaharu عام (١٩٢٨م). ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٤٠١.

(٢) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٤٠١.

(٣) منكَو (قاآن، وتعني الخليفة) الابن الأكبر لتولوي بن جنكيز خان من أم نصرانية، الملقب "بملك الأقطار السبعة" تولى حكم المغول سنة (٦٣٧هـ) وهو يعد الثالث من بين حكام المغول بعد جده جنكيز خان، وعمه أوكتاي بن جنكيز خان. توفي سنة (٦٥٥هـ). ينظر جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان، الهمداني: ص١٩٤-٢٢٦، تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار، الرمزي: ١/ ٣٨٦.

(٤) المغول في التاريخ، د.فؤاد عبدالمعطي الصياد: ص٢١٠.

البوذية والمسيحية والإسلامية دون تفرقة أو تمييز، إذ أسلم بوجود إله واحد يعبده كل إنسان حسبما شاء»[١]. أيضاً فإن أخوه قوبيلاي[٢]- الذي كان يدين بالبوذية- ترك الحرية لاتباع الأديان من البوذيين والكونفوشيوسيين والمسيحيين والمسلمين، وبناء على أمره: تُرجمت أجزاء من القرآن الكريم، والإنجيل، والتوراة، وتعليمات بوذا إلى اللغة المغولية سعياً منه لجمع هذه المعتقدات في دين واحد[٣]. ويقال إن جنكيز خان[٤] كان على دين الشامان[٥] أسلافه الأقدمين، لكنه في

(١) تاريخ الحروب الصليبية، ستيفن رنسيمان: ٣/ ٥٠٩.

(٢) قوبيلاي (قاآن) الابن الرابع لتولوي بن جنكيز خان تولى عرش المغول سنة (٦٥٨هـ) وعمره (٤٦) سنة، شهد حكمه في أوله نزاعاً مع أخيه أريق بوكا، انتهى بمبايعة أخيه له سنة (٦٦٢هـ). يعتبر من أطول حكام المغول حكماً إذ توفي سنة (٦٩٥هـ). ينظر جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان: ص٢٢٧-٣١٠، وتاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ٦٢١-٦٣٠): ص١٨٧.

(٣) ينظر المغول في التاريخ: ص٢٢١. و"الحقيقة بنت زمانها: مقارنة الأديان عند ابن كمونة" فريدريش نيفونر، بحث منشور في مجلة الاجتهاد، ع٢٨/ س٧/ صيف عام ١٤١٦هـ-١٩٩٥م: ص١٦٣-١٦٥. وقد ذكر الرحالة الإيطالي ماركو باولو في رحلته المشهورة أن المغول لا يلتزمون بدين محدد بل الأديان في نظرهم سواء. والرحلة مطبوعة ومترجمة إلى عدة لغات منها العربية.

(٤) جنيكز خان، اسمه الأصلي: تيموجين بن يشوكي، لم يكن للتتار ذكر قبله، استولى على ممالك كثيرة من بلاد المسلمين ومن غيرهم، وكان أول ظهوره وحكمه سنة (٥٩٩هـ). وأما حربه على المسلمين كانت سنة (٦١٦هـ)بعد أن قتل نائبُ خوارزم شاه علي إيران تجارَ المغول الذين بعثهم جنكيز خان، واستولى على بضائعهم. وضع جنكيز خان للمغول كتاباً أسماه "الياساق" يعظمونه كتعظيم المسلمين للقرآن، ويحتكمون إليه. توفي سنة ٦٢٤هـ، وتولى الحكم بعده أوكتاي الابن الثالث من أبنائه الكبار. ينظر تاريخ فاتح العالم (جهان كَشاي) ١/ ٦٩-١٨٠، البداية والنهاية: ١٧/ ١٥٩. وموسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان: ص٤٦٢.

(٥) الشامانية (Shamanis) مصطلح منغولي الأصل يطلق على ديانة وثنية ترتكز =

الوقت نفسه لم يكن يتعصب لدين بعينه بل كان يحترم جميع الأديان، ويحضر الحفلات الدينية التي يقيمها الرعايا كل على مقتضى شريعته[(١)].

فحقيقة الأمر: أن المغول لم يكن لهم دين واحد بعينه يعتنقونه، ويجمعون عليه بل كانت طوائفهم تتنازع خليطاً من الديانات المختلفة ما بين شامانية وبوذية ومسيحية وإسلام. يقول ابن تيمية عن التتار: «وكذلك الأكابر من وزرائهم وغيرهم يجعلون دين الإسلام كدين اليهود والنصارى، وأن هذه كلها طرق إلى الله بمنزلة المذاهب الأربعة عند المسلمين»[(٢)].

بل إن بعض المسلمين ممن عاش تحت حكم المغول تأثروا بمثل هذه الآراء، إما تقية من المغول، وإما غير ذلك، فهذا القاضي حميد الدين سابق السمرقندي يقول للسلطان قاآن قوبيلاي البوذي: «أنت

= على السحر. نشأت في وسط آسيا وسيبريا، ثم انتشرت في أفريقيا وأندونيسيا واليابان، وعند قبائل الأسكيمو القاطنين في القارة القطبية الشمالية. والشامانية تستند على تعظيم شخص يسمونه: الشامان (Shaman) يزعم أتباعه أن لديه قدرات تأتي من الاتصال المباشر بما وراء الطبيعة، وغالبها من الأحلام والإيحاءات. وهو بالمعنى المتعارف عليه والدارج: كاهن أو عراف ومن على شاكلتهما. ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٢٨، والمعجم الموسوعي للديانات والعقائد، تعريب: د.سهيل زكار: ٢/ ٥١٩، وموسوعة العلوم الاجتماعية، ميشيل مان: ص٤٦٢.

(١) ينظر المغول في التاريخ: ص٣٣٥. وهذا الرأي أشار إليه ابن العبري في تاريخ الزمان: ص٢٣٧-٢٣٩. وبالمناسبة فإن ابن العبري-وهو نصراني- عند ذكره للمغول ينسب تفوقهم وانتصاراتهم إلى مخالطتهم لرهبان النصارى، وإيمانهم بالنصرانية، وهو قول بين الرمزي في "تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار": ١/ ٣٥٥-٣٥٨. تهافته وكذبه.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ٢٨/ ٥٢٣.

لست مشركاً لأنك تكتب اسم الله الأعظم في مقدمة الفرمان. أما المشرك فهو من لا يعرف الله، ويجعل له شريكاً، وينكر وجود الله العظيم»[(١)].

سادساً- وحدة الأديان في الديانات الفارسية:

على الرغم من تعدد آلهة قدماء الإيرانيين؛ إلا أنهم كانوا يؤمنون بوجود إله واحد يكمن وراء الآلهة المتنوعة، ويتشكل بأشكالها، وهذه الآلهة مجال أو مظاهر للإله الحقيقي الواحد، فهي جديرة بالعبادة؛ لأنها تمثل الإله في صوره المختلفة[(٢)]. ونلمس إلى حد بعيد وحدة الأديان في ديانتين من أهم الديانات التي تأثر بها الفرس:

١- عند الزرادشتية:

يذكر المؤرخون عن زدارشت[(٣)] أنه يرى أنه ليس في العالم إلا إله

---

(١) جامع التواريخ: تاريخ خلفاء جنكيز خان، : ص٢٩٠-٢٩١. والقاضي حميد الدين السمرقندي لم أجد له ترجمة.

(٢) ينظر ميثالوجيا الكون المؤلّه، د. طلعت مراد بدر: ص ٨١-٨٢.

(٣) زرادشت بن أسبيمان: مصلح ديني إيراني ادعى النبوة، عاش بين عامي (٦٦٠-٥٨٣ ق.م تقريباً) في أذربيجان. يرى زرادشت أن النور والظلمة أصلان متضادان هما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما، وحدثت الصور من التراكيب المختلفة، والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو الذي مزجهما وخلطهما لحكمة رآها. وربما جعل زرادشت النور أصلاً، وقال إن وجوده وجود حقيقي، وأما الظلمة فتتبعه كالظل، وهما يتقاومان ويتغالبان، إلى أن يغلب النور الظلمة، والخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه، والشر ينحط إلى عالمه؛ وذلك هو سبب الخلاص. ينظر مروج الذهب، للمسعودي: ١/ ٢٣٥. والملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٣٦،واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي: ص١٢٠. ولا تزال الديانة الزرادشتية موجودة إلى الآن في أنحاء متفرقة من =

واحد، وأن غيره من الآلهة ليست إلا مظاهر له وصفات من صفاته[١]. وهذا يعني إيمان زرادشت بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود. وهذا يتضح في تقديسه النار، والعناصر الأربعة، وكان يوصي تابعيه بتقديس المنزل وما فيه من بشر، والأرض والهيكل؛ لأن الإله- بزعم زرادشت- متحد وحالّ بها، ومحتوٍ للوجود كله، ومنه تفيض الأشياء، وهو أصل كل شيء وكل فكرة، وعندما تفيض من نوره الأشكال المتعددة، تكون بمثابة مرآة لذاته. لذا كانت كل الأشياء محلاً للعبادة والتقديس، طالما أنها مظاهر يتخفى من خلفها الإله بزعمه[٢].

٢- عند المانوية:

وفي الديانات المانوية، ولدى مؤسسها ماني[٣] نوع من التركيب بين تصورات إيرانية وبابلية، بالإضافة إلى عناصر بوذية ومسيحية وكانت رغبة ماني، هي أن ينشىء عقيدة للسلام، ذات صفة عالمية عن طريق

= إيران، ويحتفلون سنوياً بعيد النار، وهو من طقوس الديانة الزرادشتية؛ يحتفل به عشية آخر الثلاثاء قبل رأس السنة الإيرانية الذي يصادف (٢١) مارس. ينظر مجلة المجتمع، العدد (١٣٤٤) ٢٠/ ١٢/ ١٤١٩هـ. الموافق ٦/ ٤/ ١٩٩٩م: ص١٣.

(١) ينظر قصة الحضارة، ول ديورانت: ٢/ ٤٢٥.

(٢) ينظر الملل والنحل: ١/ ٢٤٠، ٢٤٣-٢٤٤، وميثالوجيا الكون المؤلّه، د. طلعت مراد بدر: ص ٨٢-٨٤.

(٣) ماني بن فاتك المجوسي المولود في فارس عام (٢١٦م-٢٧٩م)، ظهر في زمن الملك الفارسي سابورا بن أزدشير الذي آمن به، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة الكليم عليه السلام. وزعم أن العالم مركب من أصلين قديمين أزليين هما: النور، والظلمة. ولما انتهت نوبة الملك إلى بهرام بن هرمز بن سابور قتله وبعض أتباعه، وتفرق الباقون. ينظر الملل والنحل: ١/ ٢٤٤. واعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص١٢١.

صهر تعاليم الحكمة القديمة فأعلن نفسه نبياً بديانة جديدة اختار عناصرها من الزرادشتية- ديانته الأصلية- والبوذية واليهودية والمسيحية، وضمنها معاً ليخلق الديانة الكاملة[١]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان ماني الذي- ينتسب إليه المانوية- أحدث ديناً مركباً من دين المجوس، ودين النصارى»[٢].

سابعاً- وحدة الأديان عند قدماء المصريين:

وقع للشعب المصري القديم من العقائد المختلفة ما لم يقع لغيره، فقد تمثل الدين في كل مرحلة من مراحله وفي كل شكل من أشكاله، وجمعت معابدهم صوراً كثيراً ومتعددة لآلهتهم المعبودة جنباً إلى جنب. وتقبل قدماء المصريين هذا الكم الهائل للإله دونما إنكار، فعبدوا النبات بأشكاله المختلفة، وعبدوا الحيوانات بأنواعها المتعددة وعبدوا البشر، والسماء وما تحويه من كواكب ونجوم، وعبدوا الشمس والقمر، بل كانت صفات أحد الآلهة تنسب أحياناً إلى إله آخر، وكان أحياناً يندمج إلهان أو أكثر، أو يتحدان ويشكلان إلهاً واحداً، ومرات يجلبون آلهة من القرى أو المدن النائية، بل حتى من البلاد الأجنبية ويتخذونها آلهة لهم، وقالوا إن كل شيء يستحق العبادة؛ لأن في كل شيء جزءاً من صفات الألوهية، فما الخالق عندهم إلا ذوات متنوعة، وما تعدد المعبودات إلا أمر ظاهري؛ وهذا بحد ذاته تطبيق عملي لوحدة الأديان. ومع هذا كله؛ فلا يبدو أن تعايش ديانات متعددة في

---

(١) ينظر الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٢٤٤. تاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ٢/ ١٠٦. موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي: ص ١٣٨.

(٢) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية: ص١٦٧.

مصر قد نتجت عنه مشاكلات؛ وذلك لأن الديانة التقليدية- مثل العديد من الديانات متعددة الآلهة- تتميز بالتسامح وقبول الآلهة الأخرى. كما لا تؤدي السيادة المعترف بها في وقت ما لهذا الإله أو ذاك مثل (رع أو آمون) أبداً إلى استبعاد الآخرين. إذ لا ينكر أبداً تنوع الصور التي يمكن للإله أن يتقلدها. كما لم تستبعد أبداً الديانات الأجنبية إذ كان يمكن للأجانب القادمين إلى مصر أن يمارسوا طقوسهم. كما أدت الاتصالات المستمرة المعقودة مع بعض البلاد الأجنبية (سوريا - فلسطين بالذات) أن يدخل المصريون آلهة أجنبية في عالم آلهتهم[(١)].

وقد أنشأ أحد الكهنة قصيدة قصيرة أوضح بها مبدأ وحدة الأديان السائد آنذاك، جاء فيها: «كل ما يصدر من ذهن أو فهم المعبودات أو الأهالي أو الحيوانات أو الأفاعي أو جميع المخلوقات المفكرة والآمرة هو نتيجة إرادة هذا المعبود»[(٢)].

ويؤكد بعض الباحثين المعاصرين أن اخناتون[(٣)] - أحد حكام مصر

---

(١) ينظر مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان، ضمن كتاب الآلهة والناس في مصر: ص٢٩٣. وينظر قصة الحضارة، ول ديورانت: ٢/ ١٥٥-١٦٧، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص٦٥-٧٤. ولقد ماثل قدماءُ اليونان (الإغريق) المصريين في المعتقدات نوعاً وكماً، ينظر المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ٨٧-٩٢. وتاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد: ص٢٣٦-٢٣٧.

(٢) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد: ص٢٣٦.

(٣) أمنحوتب الرابع، وعرف باسم أخناتون، تولى حكم مصر بعد أبيه "أمنحوتب الثالث" عام (١٣٨٠ق.م)، كان يميل إلى الشعر والفلسفة، ولم يكن كأبيه في حسن تصريف أمور مملكته، فعمت الفوضى البلاد، ، وتمزقت الولايات. توفي عام (١٣٦٢ق.م) وعمره (٣٠) سنة. ينظر: قصة الحضارة: ٢/ ١٦٨، والمنجد: ص٧١.

القديمة- كان يضع الخطة لدين عالمي ملهم، وفي مجاله ينتظم العالم كله؛ لذا سعى في البداية للتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة ثم لجأ إلى تقليص العدد الكبير من الأشكال المقدسة إلى مظهر واحد لأتون وهو قرص الشمس بأشعته، كما اقتصرت مجموعة أسماء الآلهة المتروكة على اسم واحد مزدوج هو: رع، الذي يظهر نفسه قد أصبح أتون. ووسيطه الذي يعرفه ولا يعرفه أحد سواه هو: آخناتون. الذي يستطيع التوسط لتصبح هذه الآلهة، في متناول البشر ويكون شعارها: "لا إله إلا أتون وأخناتون رسوله»[١]، بزعمه.

ثامناً- وحدة الأديان عند الرومان:

كانت الإمبراطورية الرومانية- في فترة من تاريخها- تقوم على تعدد الأديان والاعتراف بها جميعاً، ويزعمون أن "إيزيس" آلهتهم الوثنية تقول عن نفسها في أحد النصوص من الفترة الرومانية: «أنا أم الأشياء جميعاً.. أنا الحقيقة الكامنة، وراء الآلهة والإلهات عندي يجتمعون في شكل واحد وهيئة واحدة.. يعبدني العالم بطرق شتى وتحت أسماء شتى»[٢].

كما لم يثر التوافق السلمي بين العبادات مشاكل بالنسبة للإغريق وأيضاً بالنسبة للرومان، إذ اعترفوا تماماً "بآلهة الآخرين" ولم يمانعوا أبداً في تبنيها عند وجودهم في الخارج، ومارسوا إذاً العبادات المصرية

---

(١) ينظر تطور الفكر والدين في مصر القديمة، جيمس هنري برستد: ص٤٤٥. وتاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، له أيضاً: ص٢٣٧-٢٥٠. وديانة مصر الفرعونية، إريك هور نونج: ص٢٥٦-٢٥٩، ٢٣٣.

(٢) لغز عشتار، فراس السواح: ص٢٧.

مثلما تشهد النقوش التذكارية العديدة المكتوبة باليونانية منذ القرن الأول بعد الفتح والموجهة إلى الآلهة المصرية، وذلك بالإضافة إلى "عبادة أجدادهم" وقد أحضروها معهم إلى مصر"[١]. ويصف أحد المؤرخين المشهورين وضع الأديان وتقبل الناس لها بقوله: «إن أنواع العبادات على اختلافها كانت سائدة في العالم الروماني. وكان الشعب يعتقدها كلها صحيحة، والفلاسفة يعتقدونها كلها خرافية، والحكام يعتقدونها نافعة مفيدة»[٢].



(١) مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان- ضمن كتاب الآلهة والناس في مصر: ص٢٩٤.

(٢) مؤرخ أسماه الريحاني بـ "غِبُن" ينظر الريحانيات: ص٣٩.

المبحث الثالث

وحدة الأديان في الديانات الكتابية

اليهود شعب منغلق على نفسه، لا يختلط بغيره من الأمم وهم- بزعمهم- شعب الله المختار، وصفوة الله من خلقه. ودينهم هو الصواب، وأديان غيرهم باطلة بما فيها الإسلام وينظرون لغيرهم نظرة دونية ويسمونهم الأمميين[١]. فمن هذا الباب لم يكن مبدأ وحدة الأديان ظاهراً عندهم. جاء في التلمود: «النعيم لليهود، الجحيم لباقي الأمم.. لا يدخل الجنة إلا اليهود، أما الجحيم فهو مأوى الكفار»[٢].

أما المسيحية فقد امتصت كل ما استطاعت من الديانة اليهودية المحرفة، والفلسفة الإغريقية الوثنية، وتشكلت ديانة من هذا المزيج تطمح إلى أن تصبح الديانة العالمية. ولما كانت النصرانية أحدث من أغلب الأديان القائمة- ما عدا الإسلام- فإنها تتشابه مع الأديان السابقة تشابهاً غريباً فلها من كل عقيدة نصيب.

---

(١) ينظر التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحاك: ص١١-١٦، ٢٣-٢٥، والأصولية اليهودية، إيمانويل هيمان: ص٥٠-٨١. والأصولية اليهودية، إيان لوستك: ص ٨٥-١٠٤.

(٢) الكنز المرصود في قواعد التلمود، أوغسطين روهلينج: ص٦٨. والتلمود: كتاب مقدس عند اليهود ألفه أحبارهم، وكلمة التلمود تعني: الكتاب الذي يحتوي على التعاليم الشفوية. وهم يزعمون أنه وحي من الله، تلقاه موسى عليه السلام كما تلقى التوراة فوق الجبل، ويزعمون أن التلمود شرح للتوراة. ينظر المصدر نفسه: ص٤٧-٤٩.

يقول إندريه نايتون[(١)]: «يجب علينا أن نتذكر دائماً أن معظم الذين آمنوا بالمسيحية في بداياتها لم يكونوا يهوداً بل كانوا عبدة أصنام، ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن هؤلاء المؤمنين شهدوا فترة عصيبة محتدمة تساعد على تلفيقات كثيرة، ومما لا شك فيه أن هذه المسيحية وضعت المؤمنين بها على دروب الوثنية القديمة، ولعل أهم هذه الدروب الوثنية يتمثل بالاهتمام بالخلاص عن طريق مخلص أو وسيط»[(٢)].

ويقول: «نستطيع القول إن المسيحية بوجهها العام تبدو تلفيقية وثنية، وإنها برغم تنقيحها تبقى تلفيقية»[(٣)].

ويؤكد هذا أحد اللاهوتيين الجدد "هـ. لو كليرك": «إننا على علم بتلك النزعة التي لا تعترف بالطابع الأصيل للمسيحية، وتحاول أن ترد أصولها إلى الأديان الوثنية. طبعاً استعار المؤمنون من هنا وهناك بعض التفاصيل الوثنية أنى وجدوها»[(٤)].

لقد احترمت الكنيسة تقاليد الشعوب وحافظت على تنوع الطقوس في مختلف الطوائف. أيضاً فإن النصرانية- بادىء أمرها-كانت مضطهدة من قبل الدولة الرومانية، فلجأت إلى التسامح من باب واسع، وغضت النظر عن الأفكار الدخيلة على النصرانية في سبيل استقطاب أكبر عدد ممكن من الناس، وعلى رأسهم المفكرون والفلاسفة ونحوهم.

---

(١) أستاذ "علم الأديان المقارنة" في جامعات فرنسا لأكثر من ثلاثين عاماً، عكف ثلاث سنوات على تأليف كتابه "المفاتيح الوثنية للمسيحية" بين فيه مدى تغلغل الوثنيات في النصرانية. ينظر مقدمة كتاب الأصول الوثنية المسيحية: ص٧.

(٢) الأصول الوثنية للمسيحية، اندريه نايتون وآخرون: ص٢١.

(٣) الأصول الوثنية للمسيحية: ص٢٢.

(٤) الأصول الوثنية للمسيحية: ص٢٦، و"كليرك" لم أجد ترجمته.

لجأ بولس[١] في سبيل توحيد المسيحية مع غيرها من الأديان إلى إنشاء تكتل مسيحي يقوم على شعارين أساسيين هما: المسيح والصليب، ولا مانع أن تكون فيه أفكار وديانات مختلفة، ومتناقضة.

لذا- وفي سبيل جلب أكبر عدد من الشعوب للنصرانية- كان بولس يعرض المسيحية على أصحاب العقائد المختلفة بالصورة التي ترضي كل طرف؛ فترتب على ذلك أن دخلت هذه الشعوب الديانة الجديدة بعقائدهم وأفكارهم القديمة فكان لهذا أثره الخطير في النصرانية ولا يزال إلى وقتنا هذا.

يقول بولس: «فإني إذ كنت حراً من الجميع استعبدت نفسي للجميع لأربح الأكثرين فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس لأربح الذين تحت الناموس، وللذين بلا ناموس كأني بلا ناموس.. لأربح الذين بلا ناموس. صرت للضعفاء كضعيف لأربح الضعفاء. صرت للكل كل شيء لأخلّص على كل حال قوماً. وهذا أنا أفعله لأجل الإنجيل لأكون شريكاً فيه»[٢].

---

(١) "بولس" اسمه اليوناني، و"شاول" اسمه اليهودي قبل أن يدخل النصرانية. ولد بولس في طرطوس (وهي في تركيا حالياً) سنة (١٠ق.م) وتوفي مقتولاً سنة (٦٧م) لم يلتق بولس بعيسى عليه السلام ولم يعرفه، كان في بدء أمره شديداً على النصارى ويسعى لتسليمهم للحاكم الروماني، شاب الغموض والشك دخوله النصرانية. ولبولس دور كبير في تحريف النصرانية من ديانة توحيد إلى ديانة وثنية تؤمن بتعدد الآلهة، لفق عقائدها من وثنيات العالم القديم، وخرافاته وأساطيره، له ثلاث عشرة رسالة ضمن الكتاب المقدس عند النصارى. ينظر كتاب بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ومعجم الكتاب المقدس: ص١٩٥، ٥٧٥.

(٢) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: الإصحاح ٩ (١٩-٢٣).

ومثله ما جاء في أعمال الرسل لإصحاح (١٥) من اتفاق بولس وأتباعه على عدم إلزام الأمميين بالختان. وجاء في كتاب- نشره الفاتيكان سنة (١٩٦٨م) بعنوان (المسيحية عقيدة وعمل) ما يلي: «كان القديس بولس منذ بدء المسيحية ينصح لحديثي الإيمان أن يحتفظوا بما كانوا عليه من أحوال قبل إيمانهم بيسوع»[١].

ولو وقفنا- على سبيل المثال- عند ادعاء النصارى أن المسيح ابن الله لوجدنا أن أصل هذا موجود بعمق في الوثنيات القديمة: ففي الصين مثلاً نجد أن معظم السلالة الحاكمة كانت من أصل إلهي فيما يزعمون، وكذلك كان معظم الملوك السومريين والحثيين من أصل إلهي بزعمهم. وفي مصر كان الفراعنة أولاد إله الشمس آمون رع الذي "اتحد" مع الملكة واتخذ شكل ملك حاكم، كما زعم أولئك القوم[٢].

أيضاً فإن التأكيد على أن فكرة المسيح ابن الله كانت سبباً في انتشار المسيحية بين الوثنيين وعبدة الأصنام الذين كانوا يعايشون هذه الفكرة منذ فترات سحيقة[٣].

وفي القرن الرابع الميلادي تأكدت عقيدة التثليث النصرانية في مجمع نيقية، وكانت قبل ذلك ملتبسة ولم تذكر في الأناجيل الأربعة إلا قليلاً وإن وجدت في رسائل بولس، كان إعلان العقيدة الجديدة يهدف إلى إرضاء المسيحيين الجدد ذوي الأصول الوثنية، فالتثليث عقيدة

(١) المسيحية، أحمد شلبي: ص١٣٠.
(٢) ينظر الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون وآخرون: ص٣٢.
(٣) ينظر الأصول الوثنية للمسيحية: ص ٣٨-٤٠.

قديمة جداً عند الوثنيين[١].

وفي عصر النهضة حصل ما هو أكثر تطرفاً في مجال التقارب الوثني المسيحي فكانت هناك مدرسة أخرى في روما في عصر البابا بولس الثاني يشرف عليها أحد الكاردينالات؛ وذلك للحوار الروحي مع الوثنيين كما يزعمون.

ووفقاً لإيمانهم فقد كانوا يقولون إن حقائق المسيحية الأساسية لا يمكن أن تكون قد غابت عن حكماء اليهود القديمة؛ بذلك كان بعث الحضارة الوثنية الغربية مرتبطاً في ذهن هؤلاء المفكرين برغبة شاملة في تجاوز الخلافات الهامشية. وفعلاً فقد كُتب نص في موضوع "**نحو دين شامل**" وثني مسيحي عنوانه "**التحالف الكاثوليكي**"، وذلك في مجمع بال[٢]؛ يبحث في العقائد المشتركة بين الطرفين المسيحي والوثني، وهي عقائد قديمة جداً في نظره. ويشير المؤرخون إلى أن تلك الفترة شهدت ثورة صامتة تبنت مؤلفات الراهب كوزانوس[٣] الذي كان يدعو إلى "دين واحد وشعائر مختلفة"، ويقول عن نفسه إنه ليس مسيحياً فقط بل إنه مسيحي أفلوطيني أيضاً. ولم يكن يتورع عن أن يعلن بأنه

---

(١) ينظر الأصول الوثنية للمسيحية: ص٤٣، وتاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ٣/ ٤٤-٥٢. ودليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، جان كمبي: ص١١٩-١٢١. والجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي: ص٣٤-٣٥، ٣٧، ٥٤، ٦٦، ١٥٩-١٧٤.

(٢) مجمع بال (Bale) انعقد بزعامة: مرتنيس الخامس سنة (١٤٣١م) ضم قليلاً من الأساقفة، وحضره كثير من رجال الأكليرس (طلاب اللاهوت والفلسفة) ومن الجامعيين، بعضهم من العلمانيين. وكان يعارض سلطة البابا المطلقة، ويدعو إلى توحيد الكنيسة، وتخفيض الضرائب. ينظر: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: ص٢١١-٢١٢.

(٣) لم أجد له ترجمة.

يؤمن بتعدد أشكال الألوهية وأن هذا التعدد- الذي قالت به الوثنية من قبل- كان تمهيداً للمسيحية[١].

فالمسيحية تكونت تاريخياً من عدة مذاهب تلفيقية، يجمعها اسم واحد، حتى قال (ت.س إليوت)[٢]: «تُكَيّفُ المسيحيةُ نفسها باستمرار لِوضْع يُمكنُ معه الاعتقادُ بها»[٣].

ويقول فيليب حتي[٤]: «إن من كتبوا الإنجيل خلطوا بالمسيحية

(١) ينظر الأصول الوثنية المسيحية: ص٦٩-٧٠. وكان أبرز هذه المحاولات التي تمت في بدء عصر النهضة- بحسب التقسيم الغربي للتاريخ- محاولة المفكر البيزنطي المعروف: (بليثون جيور جيوس جميمستوس ١٣٥٥-١٤٥٠م) حيث حاول الجمع بين زرادشت والمسيح وأفلاطون، وكان يقول أنا إنسان مسيحي زارداشتي على أن هذه المحاولة ماتت بموته. انظر المرجع أعلاه، ص٦٩-٧٠. ومعجم الفلاسفة جورج طرابيشي: ص١٨٨-١٨٩.

(٢) توماس ستيرنس إليوت: شاعر وناقد أمريكي الأصل، ولد سنة (١٨٨٨م) في الولايات المتحدة وتخرج من جامعات: هارفارد، والسربون* بفرنسا، وأوكسفورد ببريطانيا. استقر عام (١٩١٤م) في لندن وأعلن أنه من الرعية الإنجليزية، اعتنق الكاثوليكية. أنتج مؤلفات كثيرة: مسرحيات، ودواوين شعرية، ودراسات نقدية. نال جائزة نوبل للأدب عام (١٩٤٨م)، يعتبر من رواد الأدب الغربي الحديث، كما أنه في شعره ينزع إلى الغموض. توفي سنة (١٩٦٥م). ينظر المعجم الأدبي، جبور عبدالنور: ص٥٩٩. والموسوعة العربية العالمية: ٢/ ٦٥١.

(٣) أسطورة تجسد الإله في المسيح، مجموعة من أساتذة اللاهوت في انجلترا: ص٢٣.

(٤) فيليب خوري حِتّي: كاتب ومؤرخ ومستشرق أمريكي من أصل لبناني.ولد في لبنان سنة (١٣٠٤هـ-١٨٨٦م) تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت سنة (١٩٠٨م)، وحصل على الدكتوراة من جامعة كولومبيا سنة (١٩١٥م) وعُين أستاذاً لتاريخ العرب في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم انتقل إلى جامعة برنستون بأمريكا أستاذاً للغات السامية سنة (١٩٢٩م)، ثم رئيساً للجامعة نفسها سنة (١٩٤١م). له عدد =

أفكاراً يونانية مما ساعد في انتشارها في العالم كله إذ لم يكن الرومان ولا اليونان يقبلونها ما لم تكن بها عقائد يونانية»[١].

يقول القس ج. جلابير في كتابه "الكاثوليكية قبل يسوع المسيح" : «الديانة الكاثوليكية ما هي إلا امتداد للديانة البدائية.. والحق أنه لم يكن على الأمم أن تكتسب شيئاً غير معرفة التجسد والفداء بما هما حقيقتان واقعتان، ذلك أن هذه الأمم قد سبق لها وأن تلقت الوديعة التي اشتملت على جميع الحقائق الأخرى.. من المناسب أن نعتبر هذا الوحي الذي كانت تجهله الوثنية قد ظل مع ذلك بنقائه، ولربما بجميع كمالاته مختفياً وراء الأسرار القديمة»[٢].

وقدم ليبنتز[٣] لرجل الدين (آرنو)[٤] صيغة تلفيقية للصلاة تجمع بين

= كبير من المؤلفات أغلبها في التاريخ. توفي سنة (١٣٩٩هـ - ١٩٧٨م). ينظر: تتمة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف: ٢/ ١٨.

(١) تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس: ص٥٢، عن"تاريخ سوريا، فيليب حتى: ص٣٣.

(٢) الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون: ص ٨٧ (الحاشية).

(٣) غوتفريد فلهلم ليبنتز (لابنتيز): فيلسوف ألماني، عالم بالرياضيات ولاهوتي ودبلوماسي، ولد في مدينة لايبتزغ سنة (١٦٤٦م)، غلب عليه الجانب الموسوعي في التأليف فلم يخل فن إلا وكتب فيه. توفي سنة (١٧١٦م). والرجل له وجه صليبي استعماري، فهو صاحب مشروع غزو مصر الذي قدم للويس الرابع عشر، وهو المشروع الذي قام به نابليون بعد قرن تقريباً، كما كان من دعاة القضاء الكامل على دولة الخلافة العثمانية، ينظر: معجم الفلاسفة، ص٥٧٨. والولع الفرنسي بمصر (مع النص غير المنشور الذي قدمه ليبنتنز للويس الرابع عشر)، أحمد يوسف.

(٤) أنطوان ارنو الملقب بآرنو الكبير لاهوتي فرنسي. ولد في باريس سنة (١٦١٢م) =

مفاهيم يهودية ومسيحية وإسلامية من أجل إرضاء جميع أطراف هذه الديانات[(١)].

أيضاً سعى ليبنتز- لدى ملك السويد[(٢)] في تحويل الصين إلى المسيحية لا بواسطة إيضاح خطأ العقائد الصينية في نظره؛ بل بتبيان أوجه الشبه بين دياناتهم وبين المسيحية مستعيناً بفكرة الوحدة الجوهرية للفكر البشري[(٣)].

وفي رسالة كتبها البابا غريغوريوس السابع[(٤)]، إلى الأمير

= نال الدكتوراه من السوربون سنة (١٦٤٣م) وسِيمَ كاهنا في كلية اللاهوت، كانت له آراء تخالف الآراء المتعصبة في الكنيسة الكاثوليكية، طرد على إثرها من كلية اللاهوت سنة (١٦٥٣م) مات عام (١٦٩٤م). ينظر معجم الفلاسفة: ص٦٠.

(١) ينظر: فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبتز/ محمد عثمان الخشت: ص ٢١، ٤٨-٤٩.

(٢) شارل الثاني عشر (١٦٨٢-١٧١٨م)، حكم السويد سنة (١٦٩٧م) من أشهر ملوك أوربا في عصره، وأشدهم بأساً، قاتل الدنمركيين والبولونيين والروس وتغلب عليهم. قتل في معركة مع النروج. (المنجد: ص٣٢٦).

(٣) فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبتز/ محمد عثمان الخشت: ص٢٢، عن أزمة الضمير الأووبي، بول هازار: ص٢٣٥. وينظر معجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي: ص٥٨١-٥٨٢.

(٤) البابا غريغوريوس السابع، اسمه هلدربراند، ولد سنة (١٠٢٣م) وتولى رعاية الكنيسة الكاثوليكية سنة (١٠٧٣م). كان يتمتع بسلطان يفوق حاكم روما، سعى لمقاومة الفساد المنتشر في الكنيسة، وإلى منع تدخل السلطة المدنية في شؤون الكنيسة، كان له دور في إذكاء الحروب الصليبية ضد المسلمين، لدرجة إعلانه: «اللعنة على كل رجل يرد سيفه ويرجعه عن سفك الدماء» مات في المنفى سنة (١٠٨٥م). ينظر تاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ٤/ ٢٧. والجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي: ص٧٩، ودليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: ص١٧٤.

الجزائري "الناصر الحمادي"[١] سنة (١٠٧٦م)، يقول فيها: «هناك حسنة متبادلة بيننا دون سائر الشعوب ذلك أننا نعترف ونؤمن بإله واحد، وإن يكن بطرق مختلفة، ونحن نمجده ونعبده كل يوم كخالق مدبر للعالم»[٢].

ويقرر الكردينال نيقولا دي كويز[٣] أن الحقيقة الواحدة متفرقة في سائر الأديان، ولهذا يمكن لشعائرها أن تعد ذات أهمية ثانوية، وكتب في (١٤٥٣م) سنة سقوط القسطنطينية على يد الفاتحين العثمانيين- حواراً أدخل فيه حوالي عشرين شخصية تمثل الأديان والفرق والمذاهب المختلفة بهدف إقامة "السلام الدائم للأديان" عن طريق مجمع شمولي مقره مدينة القدس، المدينة التي سبق أن تعايشت فيها الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والنصرانية والإسلام، وهذا التجمع يؤدي إلى قبول تنوع كبير للشعائر طالما أنها جميعاً خاضعة للقاعدة الأساسية لحب الله واليوم الآخر[٤].

(١) ناصر بن علنَّاس (أعلى الناس) بن حماد الصنهاجي، خامس أمراء بني حماد في شمال أفريقيا، تولى حكم قلعة بني حماد في حدود سنة (٤٥٤هـ-١٠٦٢م)، اتسعت مملكته حتى شملت القيروان، وبنى مدينة بجاية، وبها توفي سنة (٤٨١-١٠٨٨م). ينظر سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٥٩٧. المنجد: ص٥٦٩.

(٢) الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني: ص١٩.

(٣) لاهوتي ألماني، ولد سنة (١٤٠٠م) شارك في مجمع بال بصفته كاهنا. وكان عضواً في اللجنة التي كونها المجمع لتوحيد الكنيستين الشرقية والغربية. عينه البابا نيقولاوس الخامس كاردينالا سنة (١٤٤٩م) مات في الطريق للانضمام إلى بيوس الثاني الذي كان يهييء حملة صليبية على الفاتحين العثمانيين، ودفن في روما سنة (١٤٦٤م). ينظر ملحق موسوعة الفلسفة: ص٣٤٥. ومعجم الفلاسفة: ص٦٨٢.

(٤) الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه: ص٣٥-٢٦. وينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، =

ويرى روبرت فرجسون[١] أن الله هو المسيطر على ضمير كل إنسان؛ ولهذا فإن الحق الطبيعي لكل إنسان أن يختار بأي دين يؤمن وبأية عبادة يأخذ[٢].

ونزعة وحدة الأديان عند النصارى امتدت حتى هذه العصر، فيقول فيلسيان شالي: «إن الدين الوحيد الذي يمكن أن يرضي الضمير اليوم إرضاء كاملاً هو دين عالمي تساهم في إنشائه كل الديانات الخاصة»[٣].

ويقرر روجيه أرنلديز أنه لا بد من الخروج عن إطار الأديان الثلاثة، وعدم التقيد بتعاليم رسول واحد بالذات حتى يمكن تكوين ديانة عالمية تسع الجميع[٤].

وتظهر النزعة إلى توحيد الأديان عند القس الألماني هانس كونج ففي تعليقه على ما جاء في توصيات المؤتمر الكنسي الثاني (١٩٦٤م) من أن البشر الذين لم يعرفوا الإنجيل المسيحي بغير ذنب منهم ولكنهم يراعون الله وضميرهم ويحاولون تطبيق ما أمر الله، سوف يدخلون الجنة، قال: «هذه الفقرة تنطبق على اليهود والمسيحيين والمسلمين؛

= يوسف كرم: ص١٠-١٢. وملحق موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: ص٣٤٥-٣٤٨.

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) رسالة في التسامح، جون لوك.مقدمة المحقق د.عبدالرحمن بدوي: ص٣٠. وينظر ملحق موسوعة الفلسفة: ص٥٨-٦٣ (مادة: التسامح).

(٣) موجز تاريخ الأديان: ص٢٩٨، وينظر الكتاب نفسه: ص٣٠١-٣٠٢.

(٤) ينظر رسل ثلاثة لإله واحد: ص٩. والكتاب كله من عنوانه إلى خاتمته دعوة للوحدة بين الأديان، ويدعو في الخاتمة إلى ديانة عالمية هي خليط من اليهودية والنصرانية والهندوكية بالإضافة إلى الإسلام، تسع الناس جميعاً وتوحد بين البشر.

بمعنى كل من يؤمن بالله وبما أوحى إلى إبراهيم عليه السلام»[١].

ويرى أن الأساس الذي يجمع بين اليهود والمسيحين والمسلمين هو الأمر بالطاعة المطلقة لله[٢].

وقد أكد في مواضع من كتابه بصدق نبوة محمد ﷺ وأن القرآن كلام الله حقيقة وليس من عند محمد كما يزعم النصارى[٣]. على أنه في طريقة تقرير أن القرآن كلام الله ما يفيد بشرية اللفظ من النبي ﷺ دون المعنى بزعمه[٤].

فهانس كونج يعتبر أن لكل دين من الأديان الثلاثة نصيباً من الصحة، وأن احتكار الحقيقة والصحة على دين واحد باعتباره الدين الحق، غير منطقي وغير سليم، كذلك يرى أن تنصهر الديانات الثلاث في دين واحد[٥].

إن المعهد الذي يديره هانس كونج يسعى إلى وحدة بين الأديان وتسمى هذه النقلة في عمل المعهد بـ "مرحلة ما بعد العصر الحديث"، وهذه الوحدة تتمثل في إبراز ما تتفق فيه الديانات الثلاث وما يجمعها والتركيز عليه، وترك ما يفرقها من كل الأطراف المشتركة[٦].

---

(١) التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، هانس كونج، جوزيف فان إس: ص٣٠.

(٢) ينظر التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام: ص٤٥.

(٣) ينظر المرجع السابق: ص٦٣، ٣١-٣٤.

(٤) ينظر المرجع السابق: ص١٠٢.

(٥) ينظر المرجع السابق: ص١٧٩-١٨٠.

(٦) ينظر المرجع السابق: ص١٨٠.

ومن المستشرقين النصارى دعاة وحدة الأديان: الفرنسي لويس ماسينيون(١) الذي دعا إلى وحدة بين الديانات الكتابية الثلاث من خلال فكرة الدين الإبراهيمي، وضمن العبادة المشتركة للإله الواحد. ومن هذا المنطلق رأى ماسنيون أن مستقبل المسلمين يتعلق بمدى وفائهم "للتقليد الإبراهيمي" (نسبة إلى إبراهيم عليه السلام). وبحسب رأي ماسينيون فإن الإسلام جاء بمنزلة ضمير لليهودية والمسيحية. وهو يشكل وحدة عقائدية تجتمع مع اليهودية والنصرانية في إبراهيم عليه السلام؛ ولكون الإسلام يعترف بنبوة المسيح عليه السلام؛ ومصداقية نسبية للنصرانية كدين؛ لذا من الواجب على النصرانية بحسب رأي ماسنيون أن تعترف بالمصداقية النسبية للقرآن، والاعتراف المشروط بنبوة محمد. ويرى أن أفضل من يمثل الإسلام هم الصوفية وخصوصاً الحلاج الذي مات وهو يؤمن بوحدة الأديان. ويقدم ماسنيون الحلاج بوصفه أحد الدعاة، المعبرين بدقة عن وحدة الأديان، والذين يتجاوزون أهواء وتحزبات الفرق والنحل المتعارضة والمتصارعة في الإسلام، ويخلص ماسنيون إلى التصور التالي: إنه بين المسيحيين والمسلمين يوجد إمكان حقيقي للتفاهم الديني المتبادل «في العبادة المشتركة للإله الواحد»(٢).

---

(١) مستشرق فرنسي، ولد سنة (١٨٨٣م) في باريس، له اهتمام كبير بالتصوف الإسلامي، وكانت أطروحته في الدكتوراة بعنوان: "مأساة الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي". نشر بعض المخطوطات الخاصة بالمتصوفة، تنقل بين البلدان الإسلامية، ودرَّس في الجامعة المصرية، وكان عضواً في مجمعي اللغة العربية بالقاهرة ودمشق، توفي في باريس سنة (١٩٦٢م). ينظر موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي: ص٣٦٣. الأعلام: ٥/ ٢٤٧.

(٢) ينظر الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي: ص١٢٠-١٢٦، والأعلام للزركلي: ٥/ ٢٤٧. وموسوعة المستشرقين، =

وظهرت في هذا العصر حركة مشبوهة تدعو لتوحيد الأديان تسمى المونية. وزعيم هذه الحركة شخص كوري الأصل يدعى صن موون[(١)] الذي سعى إلى تكوين ديانة عالمية جديدة، يقول صن موون: «الله الآن يطيح بالمسيحية ويؤسس ديانة جديدة»[(٢)] ويؤكد موون لأتباعه أن «عليهم أن يختاروا بين أديانهم الأصلية وكنيسته»[(٣)].

= بدوي: ص٣٦٤، وبحث: رالف بريبانتي بعنوان "الإسلام والغرب تعاون أم صدام" المنشور في مجلة "إسلامية المعرفة" العدد (٢٠) ربيع ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م: ص٣٠-٣١. والإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني: ص٥٨-٦٢، ١٥٨.

(١) يونغ ميونغ موون، الذي غيّر اسمه لاحقاً إلى: صن ميونغ موون (Sun Myung Moon, وتعني: الشمس والقمر المنيران. وهذا لقب تشتم منه رائحة الألوهية). ولد مون في عام ١٩٢٠م، في كوريا (الشمالية) من عائلة تنتسب إلى الكنيسة المشيخية الإنجيلية النصرانية. وفي صباح يوم أحد من عام (١٩٣٦م) زعم أن المسيح ظهر له حين كان يصلي، وأخبره أنه خليفته لإكمال الرسالة، وأنه سيد المجيء الثاني (وقد زعم موون مؤخراً أن بوذا ومحمداً ﷺ صادقاً على رسالته). ذهب بعد ذلك لليابان للدراسة، ثم عاد إلى كوريا (الشمالية) سنة (١٩٤٦م)، وانضم إلى مجموعة دينية تحض على الأخذ بالوحي السري؛ تنتظر الظهور الوشيك للمسيح الجديد. أسس مون في مستهل الخمسينات كنيسة توحيد النصرانية العالمية في سيئول. ونشر كتابه (المبادىء الإلهية) سنة (١٩٥٧م) الذي عرض فيه مبادئه الدينية ويبرر رسالته منطلقاً من تفسيراته للكتاب المقدس عند النصارى. واعترفت كوريا الجنوبية بمذهبه سنة (١٩٦٣م). ثم بدأ جولات متعددة في العالم لنشر مذهبه استقر بعدها في الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح له أتباعه هناك، إلا أن أكثر أتباعه هم في كوريا الجنوبية. ينظر: صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص ٩-٢٢، ٤٧-٤٨. والكنيسة الموحدة، ولتر مارتن: ص٩٣-٩٩، ١٠٨.

(٢) صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص٥٩.

(٣) المرجع السابق: ص٥٩.

هذه الديانة- التي يدعو إليها صن موون بحماس- تنطلق من فهم جديد للكتاب المقدس عند النصارى من أهم ركائزه إنكار ألوهية المسيح، وتستمد أصولها من ديانات سماوية الأصل، وهي اليهودية والإسلام، ومن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكية. بهدف إيجاد تنسيق تفاهم وتعاون بين الديانات في العالم، وتوحيدها في وحدة روحية واحدة وصهرها في ديانة شاملة للبشرية جمعاء بقيادة نبي هذه الديانة صن موون الكوري. وكان أتباع مون في تركيا يرون أن الخلاف بين الأديان مثله مثل الخلاف بين المذاهب الفقهية بين المسلمين[(١)].

ونأتي إلى النصارى العرب حيث قال بوحدة الأديان بعض أعلامهم:

يقول الريحاني[(٢)]: «إن أديان الشرق وإن اختلفت عرضاً، فذات جوهر واحد»[(٣)].

فلم يعد- عند الريحاني- ثمة فرق ما بين: المسّيحية، والإسلام،

---

(١) ينظر صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص٤٨-٤٩، ٥٣، ٥٧-٦١. الكنيسة الموحدة، ولتر مارتن: ص١٠٥-١٠٩. والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: ٢/ ٦٦٩-٦٧٤.

(٢) أمين فارس أنطون يوسف البجاني، نصراني من لبنان، ولد في لبنان سنة (١٢٩٣هـ-١٨٧٦م) وتعلم في لبنان ثم رحل إلى أمريكا وهو في الحادية عشرة مع عمّ له، ثم عاد إلى لبنان ودرس شيئاً من قواعد اللغة العربية، وحفظ كثيراً من لزوميات المعري، قام برحلات كثيرة إلى الوطن العربي، دونها في مؤلفاته، وظل يتردد بين الشام وأمريكا طيلة خمسين عاماً، حتى توفي في قريته التي ولد فيها سنة (١٣٥٩هـ-١٩٤٠م). ينظر الأعلام: ٢/ ١٨.

(٣) الريحانيات: ص٤١١.

والبوذية، والهندوسية والتاوية.. فهذه كلها مجرد أثواب مختلفة لعقيدة واحدة، يقول الريحاني: «ما المسيحية والإسلام والبوذية سوى أثواب مختلفة لعقيدة واحدة الجوهر، والأثواب لا تهمني»(١).

ويرى الريحاني أن في كتب العالم المقدسة بعض آثار سماوية توضح له حرفاً من اسم الله في الفيدا، وآخر في "الزند آفستا" وثالثاً في الإنجيل، ورابعاً في القرآن(٢).

ويقول الريحاني موضحاً هويته الذاتية: «هذه الشخصية هي عنصرياً: سامية، آرية أي آشورية، إيرانية، يونانية، عربية.. وهي دينيا: بعلية، آدونيسية، توحيدية، مسيحية، إسلامية، صوفية»(٣).

ويؤكد الريحاني أن العقائد تفرق، وأن الحقيقة تكمن في الاجتماع وعدم التفرق؛ لأن الحقيقة ليست حكراً على دين دون آخر بل هي مشاع للجميع: «الحقيقة الأزلية في كل الأديان واحدة. الحقيقة تجمع والعقائد تفرق.. الحقيقة متعددة موزعة مبعثرة نثرها الله في العالم فأثمر منها حتى في قلب نيرون(٤)، وفي صدر أبي لهب»(٥). ويقول: «الله لا

---

(١) الريحانيات: ص٢٨١. وينظر الكتاب نفسه: ص٣٥٩.

(٢) الفكر الديني في الأدب المهجري: ٢/٤٩٦، عن كتاب " خالد" للريحاني: ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) الريحانيات: ص٣٠. ويقصد بـ"بعلية" نسبة إلى "بعل" أحد آلهة المشركين، و"آدونيسية" أحد آلهة اليونان.

(٤) إمبراطور روماني عاش بين عامي (٣٧-٦٨م) مات والده صغيراً فتبناه الإمبراطور الروماني كلوديوس تولى الحكم سنة (٥٤م). اتبع في البدء نصائح معلمه الفيلسوف سينيكا، ثم طغى وقتل أمه وزوجته، واضطهد النصارى، واتهمهم بإحراق روما سنة (٦٤م) وقام بإعدامهم. ينظر الموسوعة العربية العالمية: ٢٥/ ٦٢٢. والمنجد: ص٥٨٣.

(٥) بذور للزارعين، أمين الريحاني: ص٢٤٥.

يفضل أمة ولا طائفة على أخرى. . .إن من سار حسب الشرائع الطبيعية فعمل الخير، وابتعد عن الشر كما يرشده عقله، ولو لم يتوصل إلى معرفة الدين الحقيقي؛ فإنه لا يهلك؛ لأن الله رؤوف ورأفته لا منتهى لها. وما الدين التوحيدي؛ إلا دين واحد، فكلنا نتحد بالرب وكلنا نعبد إلهاً واحداً»[١].

وجبران خليل جبران[٢] يرى نفسه موحداً وجد «الحقيقة مع بوذا ويسوع ومحمد» وقال إن الأديان «كلها تؤدي إلى الطريق» وهو يقول لأخيه الإنسان: «أحبك ساجداً في جامعك، وراكعاً في هيكلك، ومصلياً في كنيستك، فأنت وأنا ابن دين واحد هو الروح، وزعماء فروع هذا الدين أصابع ملتصقة في يد لألوهية المشيرة إلى كمال النفس»[٣].

ويقول جبران: «وتقول فكرتكم: الموسوية، البرهمية، البوذية، المسيحية، الإسلام. أما فكرتي فتقول: ليس هناك سوى دين واحد مجرد مطلق تعددت مظاهره، وظل مجرداً، وتشعبت سبله؛ ولكن مثلما تتفرع الأصابع من الكف الواحدة، وتقول فكرتكم: الكافر، المشرك، الدهري، الخارجي، الزنديق. أما فكرتي فتقول: الحائر، التائه،

---

(١) الريحانيات، أمين الريحاني: ص٣٩-٤٠، وينظر الكتاب نفسه: ص٤١-٤٢، ٤٥-٤٦.

(٢) جبران خليل ميخائيل سعد جبران: من أدباء المهجر وشعرائهم، ولد في لبنان سنة (١٣٠٠هـ-١٨٨٣م) تعلم ببيروت، وأقام ثلاث سنوات في باريس درس فيها الفنون، ثم رحل إلى أمريكا في حدود سنة (١٩١١م) وسكن نيويورك إلى أن توفي بها سنة (١٣٤٩هـ-١٩٣١م). ينظر الأعلام: ٢/ ١١٠. الموسوعة العربية العالمية: ٨/ ١٩٨.

(٣) الفكر الديني في الأدب المهجري: ٢/ ٦٦٧-٦٦٨.

الضعيف، الضرير، اليتيم بعقله وروحه»[١].

ويؤمن **ميخائيل نعيمة**[٢] بوحدة الحقيقة، وأن أجزاءها موزعة على الأديان، وكل دين ليس الحقيقة كلها بل هو بعض الحقيقة، ويتمنى «لو أن الأديان خففت من غلوائها في احتكار الحقيقة»[٣].

ويقول **إيليا أبو ماضي**[٤] **مخاطباً كمال جنبلاط**:

والطائفيةُ أنت أوَلُ مِعْوَلٍ ... في سورها ثابر على تهديمها
حتى تعود وواحدٌ أقَنومُها ... ويحلُّ روحُ الله في أُقنومِها[٥]

وهكذا يتمنى أبو ماضي ديناً يوحد الناس ويزيل منهم التعصب والطائفية وينشر التسامح والمحبة والأخوة، دين يجتمع فيه الدرزي مع النصراني مع المسلم وغيرهم.

---

(١) نصوص خارج المجموعة، جبران خليل جبران: ص٩٠.

(٢) ميخائيل يوسف نعيمه: شاعر وأديب لبناني، ولد في لبنان سنة (١٣٠٧هـ-١٨٨٩م)، ودرس في الناصرة بفلسطين، وفي الاتحاد السوفيتي وفي أمريكا، اشترك مع إيليا أبو ماضي، وجبران وغيرهم في إنشاء رابطة لشعراء المهجر سميت: الرابطة القلمية في نيويورك سنة (١٩٢٠م) وقد حملت هذه الرابطة لواء التجديد في الشعر العربي، توفي سنة (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م). ينظر: ميخائيل نعيمة، ثريا ملحس: ١٩١-١٩٨. وتتمة الأعلام: ٢/ ١٩٢.

(٣) في مهب الريح، ميخائيل نعيمة: ص٦٩.

(٤) إيليا أبو ماضي: من كبار شعراء المهجر. ولد في قرية "المحيدثة" بلبنان سنة (١٣٠٦هـ-١٨٨٩م) أولع من صغره بالأدب والشعر، هاجر إلى أمريكا سنة (١٩١١م) واستقر في نيويورك إلى أن توفي بها. أصدر هناك جريدة "السمير". توفي سنة (١٣٧٧هـ-١٩٥٧م). ينظر: إيليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، د. سالم المعوش. والشعر العربي في المهجر، د. إحسان عباس، د. محمد نجم: ص١٣٣.

(٥) ديوان إيليا أبوماضي، شرح وتقديم ودراسة، حجر العاصي: ص٣٣٩.

ويقول إيليا أبو ماضي في دعوة لدين الحب:

ما كان أحوجَ سوريًّا إلى بطلٍ ... يَرُدُّ بالسيف عنها كل مُفترس
ولا يزال بها والسيفُ في يده ... حتى يُطهرها من كل ذي دَنَس
ويَجعَلُ الحب دين القاطنين بها ... دينٌ يُقَرِّبُ بين البيت والقدس
حتى أرى ضاربَ الناقوسِ يُطربُه ... صوتُ الأذين وهذا رنةُ الجرس[(١)]

ودعا الأنبا شنودة إلى تأليف كتب دينية مشتركة بواسطة رجال الدين المسلمين والنصارى لتدريسها للطلبة المسلمين والنصارى على حد سواء[(٢)].

كما عقدت صلاة مشتركة برئاسة البابا يوحنا بولس الثاني في مطلع القرن الميلادي الجديد ضمت ممثلين عن الديانات: الإسلامية، واليهودية، والبوذية، والهندوكية، والسيخية، والزرادشتية، والعديد من ممثلي ديانات إفريقيا التقليدية، بالإضافة إلى النصرانية الممثلة في البابا، وذلك من أجل خلق جو رائعاً للقاء الأديان يعبق بالإيمان في عالم الإنسان. ويعد هذا اللقاء الثالث من نوعه بعد لقاء عام ١٩٨٦م، وعام ١٩٩٣م[(٣)].

---

(١) ديوان إليا أبو ماضي: ص٢٤٧. وللوقوف على أمثلة أخرى: ينظر: الاتجاه القومي في الشعر العربي الحديث، عمر دقاق، وكتاب محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، للشيخ سليمان الخراشي: ٣٦٠-٣٧١.

(٢) شبهات وانحرافات في التفكير الإسلامي المعاصر، توفيق وهبة: ص٢٠٥. كما أن الكاتب القبطي: إدوارد غالي الذهبي، له كتاب بعنوان "معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" في المبحث الثالث منه الموسوم "وحدة الدين الإلهي" يقر بأن الأديان واحدة، ولا فرق بين الإسلام والنصرانية، مستدلاً بآيات وأحاديث لا تدل على مراده.

(٣) ينظر مقال القس عوض أبو ساحلة الأسبوعي المنشور في موقع جريدة =

وقال البابا يوحنا بولس الثاني أثناء الاحتفال بعيد البشارة[1] النصراني، وتقدمه جموع المصلين النصارى في مدينة الناصرة بفلسطين، يوم ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٠م: «الديانات ليست حدوداً وحواجز بين الناس، بل هي مقوية لأخوة البشر. طرق الله هي هذه: محبة الإنسان لأخيه الإنسان»[2].

في حين أصدر مجلس بطارقة الشرق الكاثوليك (CPC) بياناً بمناسبة عيد الميلاد (١٩٩٤م) أسماه "معا أمام الله في سبيل الإنسان والمجتمع" دعا فيه إلى اتحاد روحي باسم الله بين المسلمين والنصارى، وعيش مشترك من غير صدام أو حوار، بل عيش فيه لقاء صميم في الإيمان بالله الواحد الأحد، على حد تعبير المجلس[3].

= القدس المقدسية (النصرانية) الأسبوعية على شبكة الانترنت عدد يوم الأحد ٢٠/ ١/ ٢٠٠٢م. وينظر كتاب الإبطال لنظرية الخلط بين الأديان، للشيخ بكر أبو زيد: ص٢٤.

(١) عيد طقسيّ يقام في ٢٥ آذار (مارس) قبل عيد الميلاد بتسعة أشهر، وتُحيى فيه ذكرى تبشير مريم العذراء على يد الملاك جبرائيل؛ بأنها ستصبح أم المسيح. ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٣٣٩.

(٢) موقع رسائل مجلس كنيسة اللاتين، مقال البطريرك اللاتين: ميشيل صباح، بمناسبة عيد البشارة، في ٢٥/ ٣/ ٢٠٠١م: lb/church/latin/ messages/announciation .

(٣) عن موقع المجلس: .org. lb/opusliarabe/3letterpastOral.htm. والموقعون على البيان هم: ١-اسطفانوس الثاني غطاس بطريرك الإسكندرية والكرازة المرقسية للأقباط الكاثوليك. ٢-مكسيموس الخامس حكيم بطريرك إنطاكية وسائر المشرق والإسكندرية والقدس للروم الملكيين الكاثوليك. ٣-مار اغناطيوس انطوان الثاني حايك بطريرك انطاكية للسريان الكاثوليك ٤-مار روفائيل الأول بيدا ويد بطريك بابل للكلدان. ٥-يوحنا بطرس الثامن عشر كسباريان بطريرك قليقة للأرمن الكاثوليك. ٦- ميشيل صباح بطريرك القدس للاتين.

المبحث الرابع

وحدة الأديان في الفرق والمذاهب الباطنية

الباطنية لفظ عام تدخل تحته جميع الفرق القائمة على فكرة الظاهر والباطن. ويجمعهم السعي إلى إبطال العقيدة الإسلامية، وتقويض الشرع وهدم أحكامه. وتحقيق هذه التسمية في عقائدهم هي دعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار، كان تحت الأواصر والأغلال معني بالأوزار والأثقال. وأرادوا بـ "الأغلال" التكليفات الشرعية، فإن من ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح منْ أعبائه. وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعول عليه[١].

وتشترك معظم الفرق الباطنية فيما يلي: الانتساب إلى إمام

---

(١) ينظر فضائح الباطنية، للغزالي: ص٩. وللتوسع ينظر كشف أسرار الباطنية للحمادي، القرامطة لابن الجوزي، ذكر مذاهب الفرق لليافعي، بيان مذهب الباطنية للديلمي، مشكاة الأنوار للعلوي، البرهان، للسكسكي.

معصوم، على خلاف في درجة تقديسه بينها، ما بين مؤله، وما بين ولاية متصرفة في البلاد والعباد، إلى ادعاء النبوة، وختم الرسالة. وفي الاعتقاد بحلول الإله في أجساد البشر. كما تشترك في إسقاط التكاليف الشرعية، وذلك بنفيها كلياً، أو بتأويلها إلى أقوال وأفعال يقوم بها الأتباع. أيضاً في استمدادهم مجمل عقائدهم من الفلسفات الوثنية، والأديان الشعوبية.

وفرق الباطنية كثيرة، ومؤسسوها من الشعوبيين الأول- من أبناء فارس وغيرهم- ممن أتى الإسلام على عقائدهم فجعلها قاعاً صفصفاً، لا ترى فيه عوجاً ولا أمتاً، فدخل هؤلاء الأعاجم في الإسلام ظاهراً، وبقوا محتفظين بعقائدهم الأولى، دون أن يغير إسلامهم الظاهري فيها شيئا. ولما لم يكن لهم قبول إلا بإنشاء دعوة في الدين، والانتماء إلى فرقة من فرق البدع؛ دخلوا على الأمة من باب محبة أهل البيت- وهو باب مصراعاه ما بين صنعاء ودمشق- يدخل فيه كل ناعق ببدعة، ويلجه من أراد بالدين وأهله سوءاً.

قال ابن حزم: «الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك، وعلوا اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، ففي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق؛ فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ

واستشناع ظلم علي، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام»[١].

ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الشعوبية هي العباءة التي خرجت من تحتها الفرق الباطنية وبالنظر إلى دعوى وحدة الأديان عند الباطنية بعامة، نجد أن الشعوبية[٢] قد دعت إلى وحدة الأديان منذ ظهورها علناً على الساحة الإسلامية في نهاية الخلافة الأموية. وأكثر استغلال هؤلاء الشعوبيين كان للشيعة فاتخذوهم حصان طروادة ليحققوا عن طريقهم مجد فارس الوثني القديم. لقد حرصت الشعوبية في دعوتها على الانطلاق «من قاعدة فكرية عريضة تقوم على التحلل من العقائد، فتبدت بصورة مذهب جامع شامل يقوم على الجمع والتلفيق بين عقائد شتى، متنوعة ومتباينة في أصولها ومصادرها بحيث تجد هوى في نفوس جماعات مختلفة في العنصر والدين من مزدكيين وصابئيين ويهود ومسيحيين ومسلمين. ومثل هذه العقائد المركبة الهجينة تشكل بطبيعتها قاعدة فكرية من شأنها أن تستهوي أناساً من مشارب شتى بوصفها تبشر بحرية الفكر والعقيدة-كما تدعي- وتدعو إلى ديانة أممية تزول فيها الفوارق ودواعي الاختلاف»[٣].

---

(١) الفصل: ٢/ ٢٧٣.

(٢) الشعوبية كلمة تطلق على غير العرب، وخصوصاً على الفرس الذين لم يدخلوا في الإسلام حقيقة، واتخذوا من إسلامهم وسيلة لإعادة أمجادهم القديمة ووثنياتهم البائدة التي حطم الإسلام عروشها. وجعلوا وسيلتهم للوصول إلى مبتغاهم هي القضاء على العرب حملة الدين والرسالة. ينظر الشعوبية، للدكتورة زاهية قدورة: ص١٩-٢٠.

(٣) الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الإسلامية، حسن حميد الغرباوي: ص١٢٥.

ونستعرض هنا فرق باطنية ذات نزعة داعية لوحدة الأديان:

أ- الإسماعيلية:

الإسماعيلية فرقة باطنية انتسبت إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها هدم الإسلام، وهم فرق متعددة، يجمعهم الاعتقاد بضرورة وجود إمام معصوم منصوص عليه من ولد محمد بن إسماعيل على أن يكون الابن الأكبر، يصفون الإمام بصفات تقرب من صفات الإلوهية، ويخصونه بعلم الباطن ويدفعون له خمس ما يكسبون، والإمام عندهم هو الوارث لمن سبقه من الأنبياء والرسل والأئمة، يقولون بالتناسخ، ينكرون صفات الله، كما أن لهم معتقدات أخرى يطول شرحها؛ وذلك لتعدد فرقهم وتشتت مذاهبهم، ولا تزال هذه الفرقة إلى يومنا هذا، وأكثر تواجدهم في البلاد الساحلية من القارة الهندية من أعمال كوجرات والسند حيث أضحت منبتاً خصباً للإسماعيلية، ومركزاً وبيئاً للأفكار والعقائد المنحولة على الدين الإسلامي، يؤمها المبتدعون من دار الإسلام[1].

تعتبر مصادر الإسماعيلية مزيجاً من فلسفات أفلوطين وأرسطو والفيثاغورية[2] الجديدة وعقائد مسيحية ويهودية إضافة إلى بعض

---

(١) ينظر الملل والنحل: ١/ ١٩١، وأصول الإسماعيلية، د.سليمان السلومي، وتاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٩. وكوجرات وتنطق: جوجارات، ولاية تقع في غربي الهند. ينظر الأقليات المسلمة في آسيا وأستراليا: ص٢٣٠.

(٢) الفيثاغورية مدرسة فلسفية يونانية، المعلومات عن مؤسسها فيثاغورس (٥٧٠-٤٩٧ق.م) ضئيلة، ويقال إنه أول من وضع لفظ الفلسفة. تقوم فلسفة هذه المدرسة على اعتبار أن العدد جوهر الأشياء،والأشياء مكوناتها وجوهرها أعداد، متأثرين بالبابليين الذين يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود. =

العناصر المجوسية، ونتج عن هذا المزيج: أن كل عقيدة- مهما كانت صورتها الحالية- صحيحة في نظر الإسماعيلية. كما أن الإسماعيلية تتخذ من نزعاتها: وسيلة لمزج عقائدها بنظريات أعجمية غريبة. وقد قيل إن الدعوة إلى وحدة الأديان كانت الغاية الأولى من دعوة من تنسب إليه الإسماعيلية، أعني محمد بن إسماعيل نفسه، فهو "الناطق السابع الذي أتى بدين جديد- هو الدين السابع- ناسخاً دين محمد ﷺ، وأنه لذلك أعلن أو أعلن الإسماعيليون: للزرادشتين أن علياً هو زرادشت، وللمانويين أنه ماني، وللمزدكيين أنه مزدك، ولليهود أنه موسى، وللمسيحيين أنه عيسى، وللمسلمين أنه محمد ﷺ»[1]. فالإسماعيلية تحوي هذه الملل والمذاهب كلها.

ولا شك في أن الدعوة الإسماعيلية- في رأى برنارد لويس- «صادفت هوى في نفوس جماعات مختلفة في العنصر والدين: مزدكيين، ومانويين، وصابئين، وشيعة، وسنة، ومسيحيين ويهوداً من كل نوع، فأنشأت بحكم الضرورة نطاقاً قوياً من التداخل المعتقدي يقترب أحياناً من مذهب عقلي خالص»[2]. كما يرى لويس أن

= والأصل في الأعداد هو الواحد الذي يفيد الوحدة. ومن هنا قالوا بوحدة الوجود، ومن الواحد تنشأ الثنائية والكثرة. أما الفيثاغورية المحدثة أو الجديدة: فقد نشأت في القرن الأول (ق.م) واختلطت بتعاليم أفلاطون والرواقيين والمشائيين، وهي حركة دينية أكثر منها فلسفية. اندمجت مع الأفلاطونية المحدثة في القرن الثالث الميلادي، تأثر بها الفيلسوف اليهودي: فيلون الإسكندري، والفيلسوف النصراني: القديس كليمنت. كما تأثرت بها فرق الباطنية: كالإسماعيلية، والنصيرية، وإخوان الصفا، والبهائية، والحروفية وغيرها. ينظر موسوعة الفلسفة: ٢/ ٢٢٨، والموسوعة الفلسفية: ص٣٥٣.

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د.علي سامي النشار: ٢/ ٣٨٤.

(٢) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، برنارد لويس: ص١٥٢.

الإسماعيليين صاغوا نظاماً محكماً، أصبحت بموجبه الصحة النسبية لجميع الأديان معترفاً بها[١].

بل إن الإسماعيلية نفسها وضعت أحاديث عن الباقر[٢] أنه قال: «إذا قام قائمنا أهل البيت، قسم بالسوية، وعدل في خلق الرحمن، البر منهم والفاجر منهم، من أطاعه أطاع الله ومن عصاه عصى الله، ويستخرج التوراة والإنجيل وسائر كتب الله بأنطاكية، فيحكم بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن بقرآنهم»[٣].

وفي كتاب (الشواهد) لجعفر بن منصور اليمن[٤]، يعد الصابئين من المؤمنين بالله، ويقول بأن اليهود والمسيحيين وأتباع أي دين آخر يؤمنون بالله وباليوم الآخر، ويعملون الصالحات، ويطيعون الله

---

(١) ينظر أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية: ص١٥٢.

(٢) محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، من أئمة أهل السنة، روى عن عدد من الصحابة، وليس بالمكثر. وسمي بالباقر من بَقَرَ العلم، أي: شقَّه، فعرفَ أصله وخفِيَّه، وهو بريء مما تنسبه إليه الرافضة من الكذب والبهتان توفي رحمه الله سنة (١١٤هـ) بالمدينة. ينظر طبقات ابن سعد: ٥/ ٣٢٠، والمعارف، لابن قتيبة: ص٢١٥.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ٢/ ٣٨٥.

(٤) هو جعفر بن منصور اليمن، أبي القاسم الحسن بن فرج بن حوشب. ولد في اليمن ثم انتقل إلى المغرب سنة (٣٢٢هـ) وكانت له مكانته عند العبيديين في المغرب، ثم مصر، وبلغ شأناً في الدعوة الإسماعيلية جعلته "باب أبواب" المعز الفاطمي، وهي أعلى رتبة في الدعوة الإسماعيلية تعتبر مؤلفاته من الكتب المعتمدة عند الإسماعيلية. كانت وفاته سنة (٣٨٠هـ). ينظر: عيون الأخبار وفنون الآثار، للداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي، السبع الخامس: ص٤٤ (الحاشية)، ٢٠٦، ٢٧٤، ٣١٩، ٣٢٩. والإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير: ص٧٠٤.

ويدخلون الجنة[(١)].

وقال السجستاني[(٢)] في الينبوع الثاني والثلاثين عند حديثه عن اتفاق الصليب مع الشهادة: «الشهادة مبنية على النفي والإثبات، فالابتداء بالنفي، والانتهاء إلى الإثبات، وكذلك الصليب خشبتان: خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات أخرى. والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب له أربعة أطراف... الشهادة سبع فصول، كذلك الصليب أربع زوايا وثلاث نهايات»[(٣)]. وهكذا يستمر السجستاني في المقارنة بهدف إثبات الوحدة بين الإسلام والنصرانية والذي يعتبر الاعتقاد في الصليب أساساً من أسسها.

ب- الدروز:

الدورز فرقة باطنية تؤله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، أخذت جل عقائدها عن الإسماعيلية ثم انشقت عنها لاحقاً، وهي تنسب إلى نشتكين الدرزي ومؤسسها الفعلي هو حمزة بن علي•الزوزني الذي أعلن ألوهية الحاكم سنة (٤٠٨هـ)، وحمزة هذا عندهم كالنبي محمد ﷺ عند المسلمين، نشأت في مصر لكنها لم تلبث أن هاجرت إلى الشام. عقائدها خليط من عدة أديان وأفكار، تؤمن بسرية عقائدها فلا تعلمها

---

(١) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية: ص١٥٥.

(٢) أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجزي أو السجستاني، ويلقب (بدندان) من أئمة الإسماعيلية وفلاسفتهم، ولد سنة (٢٧١هـ) في سجستان بجنوب خرسان. ونشأ وترعرع في مدارس الإسماعيلية في اليمن، قتل في تركستان سنة (٣٣١هـ). ينظر الأعلام: ١/ ٢٩٣، والإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير: ص٧١٩.

(٣) الينابيع، أبو يعقوب السجستاني: ص١٤٨-١٤٩. وينظر قصيدة "سمط الحقائق" لداعي الدعاة الإسماعيلي القاضي علي بن حنظلة بن أبي سالم الوادعي: ص٣٧-٣٨.

لأبنائها حتى يبلغوا سن الأربعين. ينكرون جميع الأنبياء، ويرون أن ديانتهم ناسخة لجميع الأديان. يقولون بالتناسخ، وينكرون اليوم الآخر وما فيه، وينكرون القرآن، ولهم عقائد أخرى يطول سردها(١).

الدروز يرون أنفسهم مؤهلين لقيادة العالم كله إلى ديانة واحدة تجمع بين شتى الملل ومختلف المذاهب، ولديهم مبدأ شمولي حيث يرغبون في جمع كل الديانات ضمن ديانة واحدة؛ فهم- في زعمهم- قد حققوا التوفيقية بين كل الديانات وكل الفلسفات السابقة. أيضاً فإن الدرزية ليست ديناً فحسب عند أتباعها؛ بل هي حكمة امتدت جذورها في عمق التاريخ، كما أن الدروز من خلال ممارستهم للتقية صاروا مؤهلين للعيش في كل الأوساط، كما أن تسامحهم تجاه الديانات الأخرى معروف بين شعوب العالم قاطبة(٢).

و«يعتقد الموحدون الذين أطلق عليهم اسم الدروز أن جوهر الدين هو أن يكون الإنسان ذا ضمير نقي، وبهذا الضمير النقي الزاهد المتجرد: يقوم بتكريم العدالة الربانية، والحكمة الإلهية»(٣). «إن الله أنطق بالحق والهدى آدم الكلي، ونوحاً وإبراهيم، وموسى وعيسى، ومحمداً فجاء كل منهم بتعاليمه ودينه متمماً للآخر، بل ذاتا للآخر، إذ أن الأديان تتعاقب وتتطور ويكمل بعضها الآخر، فيؤيد ما سبقه. وهي

---

(١) ينظر طائفة الدروز، د.محمد كامل حسين، وعقيدة الدروز، د. محمد أحمد الخطيب. وينظر كذلك أصل الموحدين الدروز وأصولهم، للدرزي: محمد أمين طليع، ومن هم الموحدون الدروز، للدرزي: جميل أبو ترابي.

(٢) ينظر مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط، جاك كاليبو، نيكول كاليبو: ١٠٩، ١٢٩.

(٣) أصل الموحدين الدروز، للدرزي أمين طليع، ص١١٠.

فصول لكتاب واحد، من شأنه هدي الناس إلى الصراط المستقيم، وإن مرجع هذه الأديان جميعها هو الله»[(١)].

بل إن كتب الدروز تحتوي على إشارات من كتب غيرهم، فـ «نجد في كتب الدروز إشارات للتوراة والإنجيل، بل هناك ترجمة فارسية لموعظة الجبل بتفسير إسماعيلي، كما أن الدروز في سورية كانوا أصدقاء مخلصين لليهود»[(٢)].

ولعل من أبرز دعاة وحدة الأديان بين الدروز في هذا العصر هو كمال جنبلاط[(٣)] الزعيم الروحي والسياسي للدروز في هذا العصر.

---

(١) أصل الموحدين الدروز: ص١١٢.

(٢) أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، برنارد لويس: ص١٥٤.

(٣) كمال فؤاد جنبلاط، زعيم سياسي درزي، ولد سنة (١٣٣٦هـ-١٩١٧م) في المختارة بلبنان، التحق عام (١٩٣٨م) بجامعة السوربون بباريس لكن قيام الحرب لم يمكنه من إكمال تعليمه، فأكملها في جامعة القديس يوسف ببيروت. تزوج "ميّ" بنت شكيب أرسلان، انتخب عام (١٩٤٣م) نائباً لجبل لبنان، ودخل الوزارة عدة مرات بين عامي (١٩٤٦-١٩٧٠م) وأسس الحزب التقدمي الاشتراكي سنة (١٩٤٩م) وجريدة الأنباء سنة (١٩٥١م) اغتيل قرب المختارة سنة (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م). ولجنبلاط تعلق شديد بالفلسفات الهندية والنرفانا البوذية، وكان يمكث في الهند بين حين وآخر، كما كان يمارس "اليوجا بكثرة" وسعى لأن يكون نبي الدروز في هذا العصر؛ فألف كتاب "المصحف المنفرد بذاته" بالتعاون مع عاطف العجمي ليجتمع عليه الدروز في هذا العصر، يحاكي فيه القرآن: بترديد ما في رسائل الدروز القديمة، ويحاول أن يقلد أسلوب القرآن الكريم، فيقتبس منه تارة، ويُضَمن كلامه بعض آيات القرآن تارة أخرى، وفيه أنكر القرآن الكريم وعده فرية؛ ولكن أجاويد الدروز رفضوا هذا المصحف، وقالوا إنه مكذوب. ينظر: دعوة التوحيد الدرزية للدرزي سليمان نوفل، ومذاهب وملل في الشرقين الأدنى والأوسط، جاك، ونيكول كاليبو: ص١٢٩-١٣٦، ذيل الأعلام، أحمد العلاونة: ص١٥٧، ومن هم الموحدون الدروز؟ للدرزي جميل أبو ترابي: ص٢١٣-٢٢٨.

يبدأ جنبلاط في تقرير وحدة الأديان في المذهب الدرزي بتأكيده على علمه التام بأصول هذا المذهب وبأن أصوله- أي المذهب الدرزي- تمتد عبر التاريخ لتتصل جذورها بالديانة الهندوكية، والفلسفة اليونانية، مما طبعها بطابع شمولي؛ قابل لمختلف الأديان.

يقول جنبلاط: «أنا لست رئيساً دينياً بالمعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة؛ لكن دراستي للمذهب الدرزي كانت من الكفاية بحيث تتيح لي الشروع في عمل تحليلي. والحق أني فهمت هذا المذهب على هدى تعاليم الفيدانتا أدفيتا الهندوكية والفلسفة اليونانية اللتين أتاحتا لي اكتشاف مفاتيح الأسرار الدرزية»[١].

ثم يقرر مبدأه التلفيقي بين الأديان بقوله: «إنها- أي الدرزية-ديانة تأمليين.. ليست ديانة كسائر الديانات ترتكز إلى الإيمان شأن المسيحية أو الإسلام. فالمهم بالنسبة إلى الدروز إنما هو الاقتناع الداخلي»[٢].

إلى أن قال: «أنا أمقت الانتماء ولو للحظة واحدة إلى هذه الفرقة المسيحية أو تلك. فأنا أمقت الانتماء إلى جماعة مقفلة سواء أكانت دينية أم غير ذلك. وأنا أعتقد أن الإنسان من أرومة الله، وعليه أن يسعى وراء ماهية الحقيقة عبر شتى الديانات، ولكن بأن يتجاوزها جميعاً.. إن الدرزي ليس اسماً وقفاً على من نسميهم الدروز.. بل الدرزي هو كل توحيدي، أي كل من يعتقد بوحدة أديان العالم كافة، وكائناً ما كانت طقوسها وشعائرها أكانت مسيحية وبوذية ومسلمة أو هندوكية»[٣].

---

(١) هذه وصيتي، كمال جنبلاط: ص٥٨-٥٩.
(٢) هذه وصيتي، ص٦٠.
(٣) هذه وصيتي: ص ٦٥. وينظر ص: ٨٠، ٩٢.

ويزعم أنه: «من جهة التوحيد، أي فيما يتعدى الحرف: الإسلام والنصرانية واحد»[١]. ويقول أيضاً: «إن الجنة التي ستجمعهم في النهاية هي واحدة وهي ذاتها، ولو اختلفت وتنوعت الدروب في المسلك»[٢].

وهو يرى أن الدين ظاهرة اجتماعية تتطور بتطور الإنسان، يقول جنبلاط «الدين ظاهرة تبقى ما بقي الإنسان إلا أنها تتطور بتطور الإنسان، ليس في الحياة جمود، كل شيء حركة..»[٣]. ومفهوم هذا الكلام أنه يجب على الإنسان ألّا يحصر نفسه في عقيدة بعينها؛ لأن الدين في تطور مستمر، فما كان يراه الإنسان صحيحاً بالأمس قد لا يكون صحيحاً بالضرورة اليوم فبالتالي لا ينبغي حصر الحقيقة في دين واحد.

ج- البهائية:

البهائية، ووجهها الآخر البابية: حركة نشأت سنة (١٢٦٠هـ) تحت رعاية الروس، والإنجليز، واليهود؛ بهدف إفساد العقيدة الإسلامية. أسسها المراز علي محمد رضا الشيرازي (١٢٣٥-١٢٦٥هـ) وأعلن أنه الباب سنة (١٢٦٠هـ). ولما أعدم خلفه المراز حسين علي الملقب بالبهاء، وله كتاب سماه الأقدس، وقد توفي سنة (١٨٩٢هـ) وأهم معتقداتهم: أن الباب هو الذي خلق كل شيء بكلمته، وهو المبدأ الذي ظهرت عنه جميع الأشياء. وأن دينه ناسخ لشريعة الإسلام،

---

(١) فيما يتعدى الحرف، كمال جنبلاط: ص ١٥.

(٢) فيما يتعدى الحرف: ص١٧، وينظر: ص٢٧.

(٣) من حوار لجنبلاط مع مجلة "القضايا المعاصرة" عام ١٩٦٩م، عن كتاب: من هم الموحدون الدورز؟: ص٢١٧.

وكتابهم ناسخ للقرآن. ويقولون بالحلول والاتحاد وبالتناسخ. وأن الثواب والعقاب للأرواح على سبيل الخيال. يقولون بنبوة بوذا، وكنفوشيوس، وبراهما وزرادشت، وأمثالهم من حكماء الهند والصين والفرس الأول، ويقولون بصلب المسيح، وينكرون معجزات الأنبياء، والملائكة والجن، والجنة والنار. والقيامة عندهم هي ظهور البهاء، وقبلتهم البيت الذي ولد فيه الباب بشيراز. ويحلُّون المتعة وشيوعة الأموال والنساء. وتقطن الغالبية العظمى من البهائيين في إيران[1].

دعا البهائيون إلى مذهب ديني تلفيقي يجمع المعقول من كل الأديان. وكانت أهم الأسس التي من أجلها وجدت البهائية هي الدعوة إلى المساواة والإخاء الإنساني ونبذ التعصب للأديان، وعدم تفضيل دين على آخر. ودعت البهائية إلى قيم روحية موحدة بين الناس في ضوء المبادىء الإنسانية، ومن خلال الدعوة إلى التسامي الروحي والحب وعدم التعدي. ورأت البهائية أن أساس الأديان الإلهية واحد وهو وحدة العالم الإنساني: «فكل الناس هم قطرات ماء من البحر نفسه، وأوراق للشجرة نفسها»[2].

وترى البهائية أن مهمة الأديان هي خلق وحدة شاملة بين البشر تزداد اتساعاً مع مرور الزمن: فإبراهيم قام بتوحيد قبيلة، وموسى قام بتوحيد شعب، ومحمد ﷺ قام بتوحيد أمة، أما المسيح فكان هدفه تطهير الأرواح وتحقيق قداسة الفرد، وقد تحققت بالفعل الوحدات السابقة؛ ولكن ذلك لا يكفي فالبشر يحتاجون إلى وحدة دينية في إطار

---

(١) ينظر البهائية لعبدالرحمن الوكيل، وحقيقة البابية والبهائية، د.محسن عبدالحميد.

(٢) موجز تاريخ الأديان فليسيان شالي: ص٢٧٧.

إنساني وهذا الذي قام به البهاء ودعا إليه[١]. وفي سنة (١٨٩٠م) حث بهاء الله بني البشر على الوحدة في الإيمان، وعلى التعاضد والتضامن بشكل متين ودائم[٢]. يقول عبدالبهاء[٣]: «الملكوت ليس خاصاً بجمعية مخصوصة. فإنك يمكنك أن تكون بهائياً مسيحياً، وبهائياً ماسونياً، وبهائياً يهودياً، وبهائياً مسلماً»[٤].

ويقول البهائيون في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] «القصد منها الأديان السبعة: البرهمية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والزرادشتية، واليهودية، والإسلام، إنها جميعاً مطويات بيمين الميرزا حسين علي البهاء»[٥].

وللبهائية أنصار متحمسون حتى داخل أمريكا. وتريد جمعية التاريخ الجديد- التي تستوحي أفكارها من الروح البهائية (والتي يقوم مقرها الرئيسي في نيويورك) أن تحقق هدفين معاً: هما الولايات المتحدة

---

(١) ينظر اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، د.عبدالوهاب المسيري: ص١٣٨

(٢) الفكر الديني في الأدب المهجري: ١/ ٤١١.

(٣) عباس بن حسين بن علي المازندراني، ابن البهاء وخليفته من بعده، ولد بطهران في (٢٣/ ٥/ ١٨٤٤م) الموافق (١٢٦٠هـ) تنقل في عدة بلدان، وتتلمذ على الباطنية واليهود والنصارى، ويعتبر المنظر للمذهب البهائي، وتولى قيادة البهائية بعد وفاة والده. وشهدت فترته نشاطاً في الدعوة للبهائية، وإنشاء مراكز في أوربا والأمريكيتين. توفي في ٢٨/ ٣/ ١٣٤٠هـ، الموافق: ٢٨/ ١١/ ١٩٢١م. ينظر: البهائية، لإحسان إلهي ظهير: ص٣٠٧-٣٣٤.

(٤) البهائية تاريخها وعقيدتها، عبدالرحمن الوكيل: ص١٧٢، عن خطابات عبدالبهاء ص٩٩. ينظر البهائية، لإحسان إلهي ظهير: ص٩٧، ١٠١-١٠٢.

(٥) البهائية وجذورها البابية، عامر النجار: ص٧٦، عن التبيان والبرهان، لأحمد حمدي آل محمد: ٢/ ١٢٠.

العالمية، والديانة العالمية. وقد جمع الممثل الأول لهذه المجموعة- ميرزا أحمد سهراب[١] نصوصاً في مختلف الديانات، وسمى ذلك باسم الكتاب المقدس للإنسانية: The Bible Of Mankind[٢].

د- الماسونية:

الماسونية لفظ معناه: البناؤون الأحرار (- Freemason فري ماسون) وتسمى أحياناً: شيعة الفرماسون. اختلف في تحديد نشأتها: فمنهم من قال بحداثتها، وأنها لا ترجع إلى ما وراء القرن الثامن عشر، ومنهم من قال إنها أنشئت من جمعية الصليب الوردي التي تأسست سنة ١٦١٦م. ومنهم من قال إنها أنشئت في هيكل سليمان. وذهب بعض المعاصرين إلى أن الماسونية منظمة قديمة أسسها هيرودس اكريبا (ت ٤٤م) ملك الرومان بمساعدة مستشاريه اليهود. سميت في بدايتها بـ "القوة الخفية" ثم أطلق عليها لفظ البناؤون الأحرار منذ بضعة قرون، وهواسم يوحي بالخير؛ لأن البناء عمل خير، والحرية هدف سام في الحياة؛ بيد أنها في حقيقتها منظمة يهودية سرية، إرهابية غامضة، محكمة التنظيم، تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد. جل أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم، يوثقهم عهد بحفظ الأسرار. ولهم أمكنة تسمى المحافل يجتمعون فيها للتخطيط والتكليف بالمهام[٣].

---

(١) لم أجد ترجمة وافية له، وذكر إحسان إلهي ظهير في كتابه "البهائية ص٣٤٨" أن أحمد سهراب انشق عن البهائية بعد وفاة عبدالبهاء، وكون فرقة عرف أتباعها بالسهرابيين جل أتباعها من الأمريكان.

(٢) موجز تاريخ الأديان فليسيان شالي: ص٢٧٧.

(٣) ينظر السر المصون في شيعة الفرمسون، لويس شيخو: ص٦، وبقية الكتاب، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: ١/ ٥١٣، وتاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، عبدالله عنان: ص٨٨-١٠٧.

تعتبر الماسونية نواة المذاهب الباطنية في العالم؛ ولها دور كبير في الدعوة لوحدة الأديان. ولقد دخلت الماسونية من باب الدعوة إلى الإنسانية ومحبة البشر كلهم بلا تمييز بين عقيدة وأخرى: ففي قرارات المحافل الماسونية: «كما أنه لا يوجد إلا حق واحد طبيعي مصدر كل الحقوق والشرائع الوضعية، كذلك لا يوجد إلا ديانة واحدة عمومية، تحوي ضمنها كل الديانات الخصوصية في العالم، فتلك هي الديانة التي تعلن بها الدول إذا نادت بحرية الأديان»(١).

ومن كلام الماسون في الدعوة لوحدة الأديان ما كتبه أحد كبار رجالهم: محمد رشاد فياض(٢): «الماسونية هي عقيدة لجميع أبناء البشرية دون تمييز، أو تفريق، وإنها لن تمنح الفضل والأولوية لفريق دون فريق»(٣)، ويقول: «الميمات الثلاث في الموسوية، والمسيحية والمحمدية: يجتمعون في ميم واحد هو ميم الماسونية؛ لأن الماسونية

(١) الماسونية ذلك العالم المجهول، د.صابر طعيمة: ص٢٢٨.
(٢) رئيس الشرق الأكبر العالمي، الملقب عندهم بالقطب الأعظم، انضم إلى الماسونية سنة (١٣٤٢هـ- ١٩٢٤م) في محفل (غلطة) بتركيا، وأصبح رئيساً للمحفل الماسوني رقم (٣٨) في استانبول، ورقي للدرجة الثلاثين في عام (١٩٢٦م) وأصبح في ذات العام سفيراً للمودة الماسونية في تركيا وإيران وأفغانستان والبلاد العربية واليونان وقبرص. انتخب سنة ١٩٢٩م، رئيساً للشرق الأكبر الإنساني بدرجة أستاذ أعظم، وأصبح ممثلاً له في أغلب المؤتمرات العالمية. وانتخب رئيساً للشرق الأكبر العربي اللبناني سنة (١٣٨٤هـ-١٩٦٥م) ورئيساً للشرق الأكبر العالمي عام (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م). ينظر الأدبيات الماسونية، د.حسين عمر حمادة: ص١٠٧ (الحاشية).
(٣) الإسلام والحضارة الغربية: ص١٩٦، عن كتاب النور الأعظم، لمحمد رشاد فياض: ص ١١٥.

عقيدة العقائد، وفلسفة الفلسفات، إنها تجمع وتوحد المتفرقات والمتشتتات، وإن باءي البوذية والبرهمية يجتمعان في باء البناء: بناء هيكل المجتمع الإنساني الصالح»(١).

والماسونية- وإن دعت ظاهراً لوحدة الأديان- فإنها في الحقيقة تسعى لدك كل مذهب ودين، ونقض كل نظام، والتشكيك بكل عقيدة وشريعة؛ لتقيم على أنقاض ذلك كله دعائم التلمود، وتعاليمه المتعصبة العنصرية؛ وهذا المبدأ- إذا استثنيا أصحاب الدرجات الرمزية العامة- يتفق عليه جميع الماسون(٢): جاء في محاضرات محفل الشرق سنة ١٩٢٣م: «يجب أن تبقى الماسونية لملة واحدة؛ وعليه يقتضي محو جميع الأديان وتوابعها»(٣).

هـ- القومية العربية:

من الإنصاف القول بأن ليس كل من دعا إلى القومية العربية كان ينبذ الإسلام، بل إن بعض دعاة القومية العربية يجعلون من الإسلام أساساً لمنطلقهم مستندين في ذلك إلى أحاديث تبين فضل العرب؛ ويرون أن في اجتماع العرب اجتماعاً للمسلمين كافة بمختلف قومياتهم؛ حيث إن العرب هم قدوة لغيرهم من المسلمين من جهة؛ ولأن القرآن نزل بلغتهم من جهة أخرى. كذلك فإن في الدعوة إلى الطورانية في تركيا، ولدت عند هؤلاء ردة فعل معاكسة فدعوا إلى

---

(١) الإسلام والحضارة الغربية: ص١٩٦، عن كتاب النور الأعظم، لمحمد رشاد فياض: ص١١٢.

(٢) ينظر "جذور البلاء"، عبدالله التل: ص١٢٧.

(٣) جذور البلاء: ص١٢٦، وينظر "أسرار الماسونية"، للجنرال جواد رفعت آتلخان: ص٥١-٥٦.

القومية العربية. ولعل أول جمعية عربية سرية كانت "الجمعية القحطانية" التي أسست في الآستانة، أواخر سنة (١٩٠٩م) شارك فيها ضباط ومدنيون وعرب، وكانت وجهتها السعي لإنهاض العرب وجمع كلمتهم، والمطالبة بحقوقهم في المشاركة في الدولة. كما صاحب ظهور هذه الجمعية ظهور جمعية أخرى باسم "جمعية العربية الفتاة" كان إنشاؤها رداً على إنشاء "جمعية تركيا الفتاة"[١]. والقومية العربية ذكرت هنا مثالاً؛ وإلا فإن كل دعاة القومية هم على مبدأ واحد من اعتماد القومية ديانة جامعة لكل المذاهب والفرق والطوائف، كلاً بحسب قوميته. فمثلاً في أندونسيا كانت الدعوة إلى "البانشاسيلا" التي تجعل من القومية الأندونسية فوق كل الأديان، والرابط الذي يوحد بين الأديان المختلفة كما يدخل في هذا كل دعوة نبذت الإسلام واعتمدت رابطاً آخر غيره سواء كانت دعوة إلى الإقليمية، أو الوطنية، أو القبلية ونحوها. ويجعل إنتماءه هذا بابا للدعوة للفرعونية، أو الفينيقية، أو الكلدانية، أو السبأية، أو البربرية، أو الآشورية، وهكذا[٢].

فالمراد هنا الدعوات التي نبذت الإسلام في الدعوة للقومية، ونظرت للأديان نظرة متكافئة. وتعد ضمن الدعوات الباطنية لأسباب منها:

١- أنها في ظاهرها دعوة تدعو للوحدة بين العرب، ونبذ الاختلاف وعدم التفرق؛ ولكنها في باطنها تدعو إلى إفراغ العرب من بعدهم الديني، وزرع الاختلاف والتعصب بين المسلمين باختلاف قومياتهم.

---

(١) ينظر التكوين التاريخي للأمة العربية، د.عبدالعزيز الدوري: ص.٢٠٣، ٢٠١

(٢) وللمزيد حول هذه الدعوات ينظر اختاروا إحدى السبيلين: الدين أو اللادينية، محمد ناصر رئيس وزراء إندونيسيا السابق، والاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، رحمهما الله.

٢- أن بعض دعاتها من أتباع المذاهب الباطنية: كالنصيرية، والدرزية وغيرها.

والدعوة للقومية العربية هي في حد ذاتها صورة معاصرة عن الدعوة إلى وحدة الأديان؛ لأن دعاتها ينظرون إلى الأديان نظرة متكافئة لا فرق بين مسلم ونصراني ويهودي في الاعتقاد؛ فهي- في نظر القوميين العرب- أديان تتفق في الأصل وتختلف في المظاهر فقط.

والقومية العربية- في نظر دعاتها- مظلة يستظل بظلها كل العرب، ويجمع مؤرخو الفكر العربي الحديث على أن الفكرة القومية العربية إنما ظهرت أول مرة في لبنان بُعيد منتصف القرن التاسع عشر وذلك في أوساط مثقفين مسيحيين عرب تأثروا بالثقافة الأوربية ومن ثم بالحركة القومية التي كانت تسود أوربا آنذاك[1].

ولم يتفق القوميون على الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه القومية؛ إلا أن الأشهر بين دعاتها هو اعتبار أساس الوحدة التاريخية الاجتماعية، وفق تفاعل بين عناصر معينة تختلف أهميتها من قومي إلى آخر، هي: اللغة، والتاريخ، والأرض، والعادات، والتقاليد، والثقافة، والمصالح، والإرادة. وهي تمتد في جذورها التاريخية إلى عصور سحيقة؛ فيدخل في عداد الأمة العربية: البابليون، والآشوريون، والكنعانيون، والبربر. وهي لا تقوم على أساس الدين؛ لأن القومية وجود اجتماعي، والدين رسالة يصنف ضمن الفضائل والقيم، ونزعة الإنسان نحو المثل الأعلى؛ لا أنظمة اقتصادية، واجتماعية وثقافية

---

(١) ينظر المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، د.محمد عابد الجابري: ص٩٢.

محددة. ومن هنا فلا تضارب بين القومية والدين. والوحدة القومية العربية هي المحرك الأول للأمة العربية وليس الوحدة الدينية[١].

ففي القومية العربية: «يستطيع أي إنسان مميز غير مكره أن يختار الإسلام أو المسيحية ديناً، أو أن يختار أدياناً غيرهما، أو أن يكفر بكل الأديان. أما العروبة فعلاقة انتماء إلى وضع تاريخي تدرك العربي منذ مولده وتصاحبه حتى وفاته، ولو لم يكن مميزاً، ولو لم يدركها ولو كفر بها»[٢]. وفيها كذلك: «يتعدد الإنتماء الديني في الأمة الواحدة بدون أن يمس التعدد وحدة الأمة. وفي القرآن عشرات الآيات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتمين إلى أديان متعددة في الأمة الواحدة وتوصي برعايتها. والإسلام لا يدعو أهل الكتاب في المجتمع الواحد إلى التخلي عن دينهم والإنتماء إليه؛ لا يدعوهم إليه، بل يدعوهم معه؛ ليعيشوا معا على كلمة سواء بينهم جميعاً على ما هو مشترك في الأديان السماوية، أما فيما بينهم فلا سيطرة ولا هيمنة ولا استعلاء ولا قهر، لا من جانب المسلمين ولا من جانب أهل الكتاب»[٣].

---

(١) ينظر مطالب المستقبل العربي، قسطنطين زريق (ضمن الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق مج ٣): ص١٦٠، وحركة القوميين العرب، محمد جمال باروت: ص٨٩-٩٠. والاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي، د. هادي حسن عليوي: ص٨٢-١٠٤.

(٢) المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس: ص٦٤. عن كتاب (عن العروبة والإسلام) لـ عصمت سيف الدولة، ضمن سلسلة الثقافة القومية (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

(٣) المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس: ص٦٤-٦٥، عن كتاب (عن العروبة والإسلام) لـ عصمت سيف الدولة، ضمن سلسلة الثقافة القومية (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

ويدعو قسطنطين زريق[(١)] إلى هوية عربية تستمد مبادئها العامة من الإسلام؛ لكن الهوية العربية مدعوة لأن لا تمحو الهويات الأخرى: القطرية والجنسية والدينية، محواً تاماً، وتصبغ الشعوب العربية جميعاً بلون واحد؛ ذلك أن الكيان العربي الشامل خليق بأن يزدهر ويرتقي بتعدد عناصره وتوافر خصائصه، وجميع الأديان تشترك في مبادئها العامة؛ كونها تنطوي على جوهر واحد للحقيقة، أما الرموز التي تعبر عن مبادئها؛ فهي تختلف بين دين وأخر؛ ولهذا الاختلاف عند زريق أهمية حضارية لا فكرية[(٢)]. يقول زريق: «القومية العربية في وجهها الصحيح: لا تعارض ديناً من الأديان ولا تنافيه؛ بل تقبل على الأديان جميعاً؛ لترتشف من منابعها الفياضة كؤوس الشفاء والخلوص»[(٣)]. ويقول: «هذه الرابطة تفرض على العرب أن يكونوا كلهم سواء على

---

(١) قسطنطين قيصر زريق، أديب وسياسي من أصل سوري، ولد في دمشق سنة (١٩٠٩م) تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم ذهب إلى أمريكا لإكمال دراسته، عاد بعد ذلك ليعمل في الجامعة الأمريكية، عُين فيما بعد رئيساً للجامعة بالإنابة. بالإضافة إلى عمله الدبلوماسي المتمثل في تمثيله لسوريا في أمريكا، وفي الأمم المتحدة (١٩٤٥-١٩٤٧م). عمل رئيساً للرابطة الدولية للجامعات (١٩٦٥-١٩٧٠م) ورئيساً لمعهد الدراسات الفلسطينية (١٩٦٥-١٩٨٤م). ينظر الموسوعة العربية العالمية: ١١/٥٧٨.

(٢) ينظر الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق: الوعي القومي: مج١/ ٧٠-٧١، ومطالب المستقبل العربي: مج٣/ ١٦٧-١٦٩، ١٨٠-١٨٢، ١٨٦-١٨٧، ونحن والمستقبل: مج٣/ ٢٦٤-٢٦٦. وينظر الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي: ص٨٥، وينظر قسطنطين زريق داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث، د. هاني أحمد فارس (ضمن كتاب الحركة العربية القومية في مائة عام): ص٣٧٤-٣٧٥، ٣٨١-٣٨٤.

(٣) الوعي القومي: ص٧٠.

اختلاف نحلهم ومللهم»[1].

في حين يرى نبيبه أمين فارس[2] أن العرب متساوون في الحقوق والواجبات بغض النظر عن دينهم ومعتقداتهم[3]. بينما دعا سامي شوكة[4] إلى تقديس الأديان، واعتناق المبادىء القومية، ورفض المبادىء والتيارات غير القومية حيث يقول: «فالأديان السماوية نقدسها كلها، وهذا شعارنا، ولا نسمح بمس مقدساتها، أما المبادىء الدنيوية فلا نعتنق منها سوى المبدأ القومي، الذي من دونه لا تتكون الأمم ولا تشاد صروح الدول»[5]، ويقول أحدهم: «نحن عرب قبل عيسى وموسى ومحمد، وإن العروبة تأسست على قاعدة المساواة، فهي تنظر نظرة واحدة إلى جميع الناطقين بالضاد على اختلاف مذاهبهم وأديانهم»[6].

---

(١) المرجع السابق: ص٧١.

(٢) نبيه أمين فارس مؤرخ بحاثة من أصل لبناني، ولد في فلسطين سنة (١٣٢٤هـ-١٩٠٦م) تخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت (١٩٢٨م) وحصل على الدكتوراة في اللغات الشرقية وآدابها سنة (١٩٣٥م) من جامعة برنستون بأمريكا، وعمل بها مدرساً وقيماً على المخطوطات العربية، وفي سنة (١٩٤٥م) انتقل إلى الجامعة الأمريكية ببيروت، توفي في بحمدون بلبنان سنة (١٣٨٧هـ-١٩٦٨م). ينظر الأعلام: ٨/٨.

(٣) الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي، د. هادي حسن عليوي: ص٨٨.

(٤) طبيب وأديب عراقي ولد سنة (١٨٩٣م)، ومن دعاة القومية العربية، واعتبر الدم هو رابط القومية الأساسي بين العرب. توفي سنة (١٩٨٦م) ينظر الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي: ص٩٦-٩٩.

(٥) الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي، د. هادي حسن عليوي: ص٩٧.

(٦) القائل هو فيصل بن الحسين، ذكرها عنه ساطع الحصري في كتاب "ميسلون" ٢/ ١٩٨. ينظر كتاب "القومية بين النظرية والتطبيق" مصطفى محمد الطحان: ص٣١٦.

ويقرر أكاديمي قومي معاصر الجوانب الذي ينبغي أن يلتزم بها دعاة القومية، فيقول: «عصرنا يشهد ولادة ثقافية بشرية مشتركة، لا هي مسيحية فحسب، ولا هي إسلامية فحسب، لا هي ماركسية فحسب، ولا هي ليبرالية فحسب.. إنها كل ذلك معا، إنها ثقافة الإنسان وكل إنسان، ثقافة الإنسانية وكل الإنسانية.. العرب لا يمكن أن يكونوا مسلمين فحسب، ولا المسيحيون العرب يمكن أن يكونوا مسيحيين فحسب.. إن ما يتعين على كل شعب وكل دين أن يحدد مقدار إسهامه في تلك الثقافة وفي تلك الحضارة.. وبمقدار ما يسهم العرب من كل دين ومنطقة في تلك المهمة الجليلة، وبمقدار ما يسهم الإسلام والمسيحية، في ذلك البناء الشامخ العظيم؛ عندئذ يكون وجودنا ذا مغزى، يكون ديننا ذا رسالة، وتكون قوميتنا ذات منزلة»[(١)].

ومثلها الدعوات الإقليمية أو الوطنية، والتي تنمي جانب الإنتماء الأرضي على الجانب العقدي، فلا ضير في اختلاف العقيدة، مادامت الوحدة الوطنية هي الأساس الذي تتوحد حوله الطوائف وإن اختلفت العقائد. ومن الأمثلة على هذه الدعوات ما يلي:

ظهرت في ألبانيا في القرن التاسع عشر دعوة إلى وحدة الأديان قادها النصارى والبكتاشيون. وركزت هذه الحركة على عوامل اللغة والثقافة المشترَكتين التين بإمكانهما توحيد الألبانيين من مختلف الأديان، مدركين قدرة الدين على التسبب بالخلافات.وقد كان افتقار

(١) الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية، جوزيف مغيزل، بحث منشور ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية" : ص٣٨١-٣٨٢.

الألبانيين للوعي الديني عاملاً أساسيا في تحديد الهوية القومية في ضوء شعار: "دين الألبانيين هو ألبانيا" وبات الموقف الرسمي للقوميين الألبان مرتكزاً على أن الدين هو شأن خاص، وأنه يتوجب على الألبانيين إجازة الخيارات الإيمانية للألبانيين الآخرين[١].

وكتب الشاعر الألباني الكاثوليكي باشكوا فازا في عمله الملحمي الذي وضعه عام ١٨٧٩-١٨٨٠ مايلي: «يا ألبانيون: أنتم تقتلون بعضكم بعضاً، أنتم منقسمون إلى مئات الفصائل.... ولكنكم كلكم أخوة أيها الشعب البائس.... استيقظوا يا ألبانيون، انهضوا من سباتكم، ولنقسم كلنا كأخوة يمين الولاء، لا تقلقوا بشأن كنيسة أم جامع، فإيمان الألبانيين هو الولاء لألبانيا»[٢].

وبطريقة مماثلة، روّج نعيم فراشري الشاعر والمثقف والقائد البكتاشي لهوية ألبانية شاملة، قائلاً لمواطنية: «اقتربوا يا ألبانيون! نحن من بذرة واحدة، لسنا منقسمين، كلنا أخوة، ولنا روحٌ واحدة وقلبٌ واحد»[٣].

جاء في بيان الحزب اللبناني (حراس الأرز)[٤]: «الحضارة اللبنانية

---

(١) نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره: ص١٢٦-١٢٧. وينظر الكتاب نفسه: ص١٥٢-١٥٤.

(٢) المرجع السابق: ص١٢٦.

(٣) المرجع السابق: ص١٢٦.

(٤) أسسه الصليبي الماروني: (اتيان صقر) الذي يقيم في إسرائيل. نشأ حزب حراس الأرز في بداية الحرب الأهلية اللبنانية، ويعتبر أنصاره يوم ١٥-٤- ١٩٧٥ يوم إعلان الحزب وهو تاريخ يرتبط ببداية اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية. وتعتبر أفكار الحزب امتدادا لأفكار الشاعر اللبناني سعيد عقل بشكل سياسي،حيث أنها =

حضارة انصهرت فيها معتقدات وعبادات وأديان وتقاليد وعادات ومدنيات؛ اكتسبت خصوصية هذه الأمة اللبنانية واتحدت بها»[(١)].

ولا شك في أن الدعوة إلى القومية، أو الوطنية دعوة جاهلية تفرق بين المسلم العربي والمسلم الأعجمي، وهو خلاف قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا﴾ [آل عمران: ١٠٢-١٠٣].

وقال ﷺ: «من قُتل تحت راية عُمِّيَّة يدعو عصبية، أو ينصر عصبية فقِتْلَةٌ جاهلية»[(٢)]، و"الراية العمية" هي الأمر الأعمى لا يستبين وجهه، وهو كناية عن تقاتل القوم، وقتل بعضهم بعضاً دون بصيرة على أمر مجهول، وكأنه من التعمية، والتلبيس كتقاتل الجاهلية لا يعرف المحق

= تعتبر لبنان وطناً مستقلا عن إطاره العربي، ولا تربطه بالعروبة علاقة أو ارث تاريخي قومي. بل يعتبرونه بلدا ووطنا فينيقياً خارج إطار الوطن العربي. وتاريخه من التاريخ الفينيقي وليس التاريخ العربي. كما أن الحزب يرفع شعار العداء للعروبة بشكل فاضح وصارخ. وقاتل وشارك في ذبح الفلسطينيين وقتلهم هنا وهناك. ويعبر هذا الحزب عن طبيعة علاقته بالصهاينة، وبنفس الوقت يؤكد الحزب على أن كيان إسرائيل هو الصديق الوحيد للبنان ضمن محيطه الجغرافي وأن الحدود بين لبنان وكيان إسرائيل مصطنعة ويجب إزالتها. [عن مقال حراس الأرز" تحيي ذكرى مشاركتها في مجازر صبرا و شاتيلا!/ نضال حمد، موقع (عرب ٤٨) على الشبكة، ١٦/ ٩/ ٢٠٠٥م]

(١) المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس: ص ٣٤، عن جريدة النهار: ٧/ ٣/ ١٩٨٥م.

(٢) رواه مسلم: كتاب الإمارة (١٣) باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم (١٨٥٠) ٣/ ١٤٧٨، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

من المبطل، وإنما تقاتل عصبية لا لنصرة الدين[١].

وقال ﷺ: «إن الله أوحى إلي أن تواضعوا حتى لا يبغي أحد على أحد ولا يفخر أحد على أحد»[٢]، وقال ﷺ: «ليدَعَنَّ رجالٌ فخرهم بأقوامٍ إنما هم فَحْمٌ من فحم جهنم، أو ليكونَنَّ أهون على الله من الجُعلانِ التي تدفع بأنفها النتن. إن الله عز وجل قد أذهبَ عنكم عُبيِّة الجاهلية وفخرها بالآباء. مؤمنٌ تقي، وفاجر شقي، الناس بنو آدمَ، وآدمُ من تراب»[٣]. و"العُبِّيَّةُ": الكِبْر والنَّخوة، يريد بهذا القول ما كان عليه أهل الجاهلية من التفاخر بالأنساب والتباهي بها. وفيها لغة أخرى وهي: "العِبِّيَّة" بالكسر، وأصله مهموز من العِبْءِ، وهو الحمل الثقيل[٤].

وقال ﷺ: «ليس منا من ضرب الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية»[٥]. قال ابن تيمية: «وتكون دعوى الجاهلية في

(١) ينظر شرح مسلم للنووي: ١٢/ ٣٣١، وشرح مسلم للأبي مع حاشية السنوسي: ٦/ ٥٥٥.

(٢) رواه مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها (١٦) باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم (٢٨٦٥) ٤/٢١٩٨، من حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (١٠٧٨١) ١٦/ ٤٥٥، وواه أبو داود: كتاب الأدب (١٢٠) باب في التفاخر في الأنساب، رقم (٥١١٦) ٥/ ٣٣٩، والترمذي: في المناقب، رقم (٣٩٥٥-٣٩٥٦) ٦/ ٢٢٤-٢٢٥. وقال: حسن صحيح. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وحسن إسناده محقق المسند.

(٤) ينظر غريب الحديث، للخطابي: ١/ ٢٩٠.

(٥) رواه البخاري: كتاب الجنائز (٣٥) باب ليس منا من شق الجيوب، رقم (١٢٩٤)، ومسلم: كتاب الإيمان (٤٤) باب تحريم ضرب الخدود، رقم (١٠٣) ١/ ٩٩. من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

العصبية»[١].

والقومية مدخل إلى موالاة الكفار من نصارى ويهود العرب ومحبتهم وتفضيلهم على المسلمين، والاستنصار بهم من دون المؤمنين، وهذا مخالف لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥١]، وقال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]. وجعل سبحانه وتعالى أخوة الإسلام ورابطته فوق كل رابطة وإخوة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].



(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ١/ ٢٣٣.

المبحث الخامس

الدعوة إلى وحدة الأديان ممن ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

ما سوف أذكره هنا إنما هو إشارات بسيطة؛ لبيان أن الدعوة إلى وحدة الأديان في القديم والحديث سواء، قد تختلف الأساليب، وطرق العرض؛ لكن المضمون واحد والغاية كذلك واحدة.

إن إرهاصات الدعوة لوحدة الأديان في العصر الحديث- في نظري- كانت على يد المسلمين في شبه القارة الهندية؛ حيث كانت هناك نزعات- ذات طابع فردي في أغلبها- عند المسلمين الهنود: فقد دعا إلى وحدة الأديان علاء الدين الخلجي[1] أحد حكام المسلمين في الهند أيام حكم الخلجيين، فزعم أنه نبي لدين جديد وصاحب رسالة جديدة على غرار النبي محمد ﷺ، وتوهم أن أصحابه الأربعة بمثابة الخلفاء الراشدين الأربعة، وأن دينه شامل للأديان كلها؛ لكنه عاد عن آرائه وأعلن توبته[2].

---

(١) السلطان علاء الدين محمد شاه الأول، من حكام الهند الخلجيين الأفغان، حكم الهند من عام (٦٩٥هـ-١٢٩٦م) حتى وفاته في ذي الحجة من عام (٧١٥هـ-١٣١٦م)، وشمل حكمه أرجاء كثيرة من القارة الهندية، وأعاد توحيد الهند بعد أن استقلت كثير من الولايات في عهد عمه، وشمل حكمه أجزاء من أفغانستان، ووقف سداً منيعاً ضد أطماع المغول. ينظر بلاد الهند في العصر الإسلامي، د. عصام الفقي: ص٨٨-٩٩.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية، د.علي زيعور ص٤١٧. وبلاد الهند في العصر الإسلامي، د. عصام عبدالرؤوف الفقي: ص٩٤، وباكستان ماضيها وحاضرها، د. إحسان حقي: ص٧٧.

ووصلت جرأة بعضهم إلى محاولة فرض ديانة جديدة تحل محل الإسلام؛ فيذكر عن علاء الدين حسين شاه[١] ملك بنغال- وهي مقاطعة كبيرة شرقي الهند- أنه أراد أن يرغب الناس في عبادة "ستيه يير" أحد آلهة الهنود[٢].

ويعتبر الملك الأكبر[٣] من سلالة تيمورلنك الذي اعتلى عرش دلهي بين عامي (١٥٥٦-١٦٠٥م) أبرز الداعيين- من المنتسبين للإسلام- إلى وحدة الأديان. فقد سعى بقوة لصهر مختلف المعتقدات: الهندوسية والبوذية والإسلام والزرادشتية والمسيحية- التي عرفها من طريق المبشرين البرتغاليين- بعضها في بعض وإخراج ديانة عالمية واحدة. وقرر أن الأديان كلها حق، وأنه لا ميزة للإسلام من بينها، ولا فضل له على غيره، وأجاز الزواج من الوثنيات وتزوج منهن، وحث على احترام كل دين، ودعا إلى ترجمة النصوص الفيدية إلى اللغة

---

(١) علاء الدين حسين شاه حاكم ولاية البنغال من بلاد الهند، التي تقع غربي الهند على خليج البنغال، حكم ما بين عامي (٨٩٩-٩٢٧هـ)، واستمر الحكم في بنيه من بعده إلى أن ضم حاكم دلهي المغولي همايون بن بابر الولاية إليه سنة (٩٤٥هـ) تقريباً. [المنجد، ص ١٣٩، ٢٢١].

(٢) ينظر تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٥٩، عن: Cultural Fellowship in India By Atulnanda Chakarbarit, P: 25. وستيه يير: أحد آلهة الوثنيين، ينظر المصدر أعلاه.

(٣) جلال الدين أكبر بن همايون بن بابر، ولد سنة (٩٤٨هـ)، وتبوأ عرش الهند سنة (٩٦٤هـ)، وامتد حكمه إلى وفاته سنة (١٠١٤هـ). [ينظر طبقات أكبري ج٢، والمنجد: ص٥٩]. وقد كان يحيط بأكبر بعض مشايخ الصوفية النقشبندية والجشتية والرافضة والباطنية. ينظر الإمام السرهندي، للندوي: ص٥٥٧-٥٨٤، والتجديد الروحي: ص٧٤. وفرق الهند المنتسبة إلى الإسلام في القرن العاشر الهجري، د. محمد شودري: ٢٧٢-٢٧٤.

الإيرانية، وخصص مبنى لمناقشة الخلافات بين الأديان، ونتج عن ذلك أن انتشرت المعابد الوثنية في بلاطه الملكي، وفي غيره من أنحاء المملكة ونصبت الأصنام والتماثيل، واحتُفل بأعياد المشركين(١). كما قام بإلغاء الجزية على المشركين والسماح للمسلمين الجدد بالردة عن الإسلام وسمح للنصارى أن يدخلوا في دينهم من يشاؤون، ومنع ذبح البقر تعظيماً للوثنيين وفي سنة (٩٩٩/ ١٠٠٠هـ) حظر على الناس أكل لحوم الثيران والشياه والماعز والخيول والجمال وصيد السمك، وحلل الخمر، وحرم الختان، وأباح البغي والعهر والربا والمقامرة، وحظر على الناس صيام رمضان، ومنع الناس من أداء فريضة الحج وتحولت المساجد في عهده إلى مرابط للخيول، واستولى الهنادكة على كثير منها. وكانت التحية للسلام عليه: أن يخر الداخل ساجداً له تعظيماً لشأنه. وأصدر مرسوم عصمة الملك، والذي يخول له حق الاجتهاد المطلق ويصعد به إلى مستوى الإمام العادل. وبعد ذلك بثلاث سنين أعلن الملك الدين الجديد، المعروف بالتوحيد الإلهي أو الدين الإلهي ويرتكز على الإيمان بأن أكبر هو خليفة الله الواجب طاعته الطاعة المطلقة، والإيمان بدينه الذي أتى به، والذي هو خليط من ديانات شتى كما سبقت الإشارة إليه(٢).

---

(١) ينظر تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٦٠. الفلسفات الهندية: ص٤١٧، فكر الهند: ص١٧٨. التجديد الروحي، ماليس روثفن: ص٧٢-٧٤.

(٢) ينظر تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ص٧١-٩٠. وتاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية، للساداتي: ص٣٢٥-٣٣٦. وتاريخ المسلمين في الهند، عبدالمنعم النمر: ص ٢١٦-٢٢٣. والفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام، عبدالعزيز الزكي، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، مج٦ ع٢ يوليو/ سبتمبر ١٩٧٥م: ص١٢٨-١٣٦.

ومن أبرز متصوفة الهنود المسلمين: دارا شيكوه[1] الذي يرى أن الاختلاف بين الهندوكية وبين الإسلام يرجع إلى الاختلاف في اللغة والكلام لا لأسباب جوهرية[2]. وفي كتابه "مجمع البحرين" حاول دارا شيكوه الجمع بين الإسلام والهندوسية من مبدأ وحدة الوجود، فهو يرى «أن الحق قد أظهر نفسه في كل الموجودات، كما ينبغي أن يعتبر براهماند الصورة التامة أو التجلي التام للحق.. ويعتبر الكل ذاتاً واحدة ولا يتأمل ولا يعرف سوى ذاته الأحدية التي لا مثيل لها في عالم الظهور أو الخفاء.. الوجود كله بأرواحه وأبدانه ذات واحدة تسمى العالم»[3].

وفي الهند أيضاً قام أحمد خان[4] ببث آرائه الإصلاحية والتي منها

---

(١) ولد محمد دارا شيكوه بن السلطان المغولي شاه جهان عام (١٠٢٤هـ) في مدينة أجمير في الهند، وهو الأخ الأكبر للإمبراطور المغولي أورانغ زيب عالمكير، كان صوفياً على طريقة الهنادكة، حكم عليه بالردة، وأعدم في ٢١/ ١٢/ ١٠٦٩هـ. ينظر: بحوث في مقارنة الأديان، د. محمد عبدالله الشرقاوي: ص٨١-٨٦.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية: ص٤١٨. والفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام، عبدالعزيز محمد الزكي، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، مج٦ ع٢ يوليو/ سبتمبر ١٩٧٥م: ص١٣٦-١٣٨.

(٣) بحوث في مقارنة الأديان، د.محمد الشرقاوي: ص ١١٤-١١٥، عن كتاب "مجمع البحرين" لدارا شيكوه.

(٤) أحمد خان: سياسي هندي من دعاة الإصلاح على النمط الغربي، ولد في دلهي سنة (١٢٣٢هـ - ١٨١٧م) ونشأ بها وتعلم، تولى منصباً قضائياً في محكمة "بنجور" شمال الهند، وانتخب عضواً في الجمعية الآسيوية الملكية، أنشأ جمعية الترجمة، وأنشأ كذلك مدرسة الكلية سنة (١٨٧٠م) في مدينة "عليكره" بث من خلالها كثيراً من آرائه التغريبية الإلحادية: فأنكر الجنة والنار، والملائكة والجن، واستهزأ بالشعائر الإسلامية، وزعم أن القرآن نزل على الرسول بالمعنى، وصاغ النبي ﷺ ألفاظه، توفي سنة (١٣١٥هـ - ١٨٩٨م) ينظر: نزهة الخواطر، عبدالحي الحسني: ٨/ ٣٧-٤٤. وكفاح المسلمين في تحرير الهند، عبدالمنعم النمر: ص ٤٢-٥٠.

أن الإسلام لا يختلف عن المسيحية، وألف كتاباً يثبت فيه أن التوراة والإنجيل ليسا محرفين ولا مبدلين[١].

وقد تأثر بعض المثقفين المسلمين الهنود بآراء أحمد خان، منهم أبو الكلام آزاد[٢]، الذي يقول: «اهتديتُ إلى مطالعة بعض مقالات سير سيد أحمد خان وتأثرتُ بها تأثراً بالغاً. وكانت الفترة لي فترة أزمة عقلية كبيرة، فقد ولدت في أسرة متمسكة، بالتقاليد الدينية إلى آخر حد.. على أنني لم أستطع الانسجام مع العادات والمعتقدات السائدة.. وشعرتُ بحافز قوي يدفعني إلى البحث عن الحقيقة وأصبحت مدفوعاً بهذا الحافز الذي تخطى الدائرة العالمية، بحثاً عن طريق خاص لنفسي.. كما لم أستطع الانسجام مع الإيمان الراسخ الذي تعتمد عليه كل طائفة في تخطئة غيرها وتكفيرها، فلم ألبث أن أثارت هذه الاختلافات الجارية بين الفرق المتعدد القديمة شكوكاً في عقلي بالنسبة إلى الدين نفسه، فإن الدين إذا كان عبارة عن الحق العالمي، فما بال هذه الاختلافات والمنازعات التي تستفحل بين أتباع الديانات

---

(١) ينظر: نزهة الخواطر، عبدالحي الحسني: ٨/ ٣٩-٤٠، ٤٤، والعروة الوثقى (ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني): ١/ ٤٣٢، ويتيمة البيان لمشكلات القرآن: محمد يوسف البنوري: ٤/ ٤٨-٥٤.

(٢) محي الدين أحمد، المعروف باسم أبوالكلام آزاد. ولد في مكة سنة (١٣٠٦هـ-١٨٨٨م) ثم رحل بعد سنتين من ولادته مع والده إلى مدينة (كلكتا). اجتهد والده في تعليمه العلوم الشرعية، ثم بدأ الابن بعد ذلك في تثقيف نفسه، فقرأ لأحمد خان وتأثر به كثيراً، سافر للخارج سنة (١٩٠٨م) في رحلة شملت العراق وتركيا ومصر وأوروبا. ثم عاد إلى الهند، وكان ضد تقسيم البلاد على أساس ديني، وانضم الى الهندوس في حزب المؤتمر، وأسس مجلتي الهلال والبلاغ. توفي سنة (١٩٥٨م). ينظر أبوالكلام آزاد، عبدالمنعم النمر.

المختلفة، ولماذا تزعم كل ديانة بأنها هي المنبع الوحيد للحق والصدق، ولماذا تكذب الديانات الأخرى؟»[١].

ويرى أبو الكلام آزاد أن «كل دين من الأديان في العالم سواء كان دين النصرانية أو اليهودية أو الصابئة لو دان به الرجل في صورته التي أتى بها شارع ذلك الدين كفى لنجاته يوم القيامة؛ فإن أصل هذه الأديان كلها واحد»[٢]. وهذا القول يصح قبل بعثة النبي محمد ﷺ، أما وقد بعثه الله عز وجل بالإسلام لكافة الخلق؛ فلا بد من الإيمان به ﷺ وبالإسلام الذي جاء به بمفهومية العام والخاص، كما أتت نصوص الوحي بذلك.

والإسلام في نظر أبي الكلام آزاد «عبارة عن الوحدة الدينية العامة لا تختص بشرع دون شرع، فالملل كلها تدعو إلى هذه الوحدة العامة، والصدق الكامل على سواء»[٣].

ولقد كان لمتصوفة المسلمين في الهند دُور في الدعوة لوحدة الأديان حيث احتكت بالجماهير الهندوسية في الهند وأثرت عليها تأثيراً دفع غالبية تلك الجماهير إلى احترام كثير من المتصوفة إلى حد التقديس. كما تبادل الكثير من هؤلاء المتصوفة مع الهندوس مشاعر الحب والتسامح، فقد رأى بعض المتصوفة أنه بإمكان الفرد الهندوسي الأخذ بالتصوف الإسلامي وممارسة تعاليمه والانخراط في طقوسه

---

(١) أبو الكلام آزاد، عبدالمنعم النمر: ١/ ٥١-٥٢.
(٢) يتيمة البيان لمشكلات القرآن، محمد يوسف البنوري: ٤/ ٥٧.
(٣) يتيمة البيان لمشكلات القرآن: ٤/ ٥٨.

وذلك تشجيعاً له على اعتناق الإسلام[(١)].

وفي البلاد العربية كانت بدايات الدعوة إلى وحدة الأديان في مستهل القرن الماضي على يد جمال الدين الأفغاني[(٢)]، والذي يرى أن جميع الأديان مهما اختلفت أسماؤها متشابهة، ومتساوية، وكان هذا هو الأساس الذي بنى الأفغاني عليه موقفه من الأديان ذات الأصول السماوية، إذ يقول: «إن الأديان الثلاثة الموسوية، والعيسوية، والمحمدية على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية.. وعلى هذا لاح لي بارق أمل كبير أن يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة»[(٣)].

ويقول: «ما يراه المنكر ونراه نحن أيضاً مع اختلاف أهل الأديان،

---

(١) ينظر تاريخ السيخ الديني والسياسي، د.خليل عبدالحميد عبدالعال: ص٣٢.

(٢) محمد بن صفدر الحسيني الشيعي الأفغاني، ولد في أفغانستان سنة (١٢٥٤هـ-١٨٣٨م)، رحل إلى الآستانة سنة (١٢٨٥هـ) فجعل فيها من أعضاء مجلس المعارف، ثم نفى منها فقصد مصر، وتتلمذ عليه جماعة تأثروا بآرائه، ثم نفي إلى باريس، وأصدر مع تلميذه محمد عبده مجلة "العروة الوثقى" ثم استقر به المقام بالآستانة، وهناك كان له دور خفي في إسقاط الخلافة العثمانية، ولذا وصفه السلطان العثماني عبدالحميد الثاني بأنه "رجل خطير" و"رجل الإنجليز" توفي سنة (١٣١٥هـ- ١٨٩٧م) في الآستانة، ثم نقلت رفاته سنة (١٣٦٣هـ) إلى أفغانستان ينظر مذكرات السلطان عبدالحميد الثاني: ص٢٦، وزعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين: ص٥٩، والأعلام، للزركلي: ٦/ ١٦٨. ومجالي الإسلام، حيدر بامّات: ص٥٩٤-٥٠٢.

(٣) خاطرات جمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٦/ ٧٦.

فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً، ساء ما يفعلون»[(١)].

ويقول: «الأديان في مجموعها هي "الكل" وأجزاؤها: الموسوية والعيسوية والإسلام. فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق فهو الذي يتم له الظهور والغلبة؛ لأن الظهور الموعود به إنما هو "دين الحق" كما قلنا، وليس دين اليهود ولا النصارى، ولا الإسلام»[(٢)].

ويقول أيضاً: «كثير من أبناء الملتين (يقصد الإسلامية والنصرانية) يرجعون إلى أصول واحدة، ويتقاربون في الأنساب الدانية»[(٣)].

وتبع التلميذ أستاذه في هذا المجال، وإن كان بجهد المقل، فقد سعى الشيخ محمد عبده[(٤)] مع رافضي مجهول تنصر ثم عاد إلى ما كان

---

(١) خاطرات جمال الدين الأفغاني: ٦/ ١٧٩. وينظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص١١٣. ومناقشات في فكر عصر النهضة من خلال نموذج الأفغاني، عماد فوزي شعيبي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية: ع٣٠ ص٢٣٣.

(٢) خاطرات جمال الدين الأفغاني،: ٦/ ١٨٠. ومن الغريب حقاً أنه في هذا الكتاب يدافع الأفغاني عن فكرة التثليث في النصرانية، ويرى أنها عبارات تؤخذ من باب صوفي بحت؛ كما ينقل عن بعض الصوفية ألفاظاً غريبة لا تخرجهم -في نظر الأفغاني وزعمه- عن دائرة الإيمان. ينظر المرجع السابق: ٦/ ١٨٢-١٨٣.

(٣) العروة الوثقى، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ١/ ١١٩.

(٤) محمد عبده بن حسن خير الله، ولد في مصر سنة (١٢٦٦هـ-١٨٤٩م) تعلم بالجامع الأحمدي بطنطا، وحفظ القرآن، وعمل في التعليم. نفي إلى بيروت سنة (١٢٩٩هـ) ثم سمح له بدخول مصر سنة (١٣٠٦هـ) وتولى منصب القضاء، فمفتيا للديار المصرية سنة (١٣١٧هـ) واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية سنة(١٣٢٣هـ-١٩٠٥م) ودفن بالقاهرة. ينظر زعماء الإصلاح في العصر الحديث: ص٢٨٠، والأعلام: ٦/ ٢٥٢.

عليه وأخذ يدعو إلى التأليف بين الإسلام والنصرانية، وهو ميرزا باقر، ورجل نصراني ثالث هو القس اسحق تيلور إلى التأليف بين الإسلام والنصرانية وكونوا جمعية سرية للتقريب بين الأديان[١].

يقول محمد عبده في رسالته الأولى للقس إسحق تيلور: «وإنا نرى التوراة والإنجيل والقرآن ستصبح كتباً متوافقة، وصحفاً متصادقة، يدرسها أبناء الملتين ويوقرها أرباب الدينين فيتم نور الله في أرضه»[٢].

ويقول في رسالته الثانية للقس نفسه: «فهلم بنا يا عزيزي إلى الاتفاق على الأصول ليتيسر لنا الوفاق على الفروع، والاتحاد في الأب ليتسنى لنا الاتحاد في الابن»[٣].

ويقول: «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب. وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر، ويتكلم بلغتها منضم إليه؛ لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية»[٤].

ونجد نزعة إلى توحيد الأديان- وإن كانت أخف من سابقيه- عند الكواكبي[٥] حيث يقول: «دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا، نتفاهم

(١) ينظر الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر: ٢/ ٣١٩، والإمام محمد عبده، محمد عمارة: ص٣٤.

(٢) الأعمال الكاملة، للشيخ محمد عبده: ٢/ ٣٥٦.

(٣) الأعمال الكاملة: ٢/ ٣٥٨.

(٤) الأعمال الكاملة: ١/ ٤٠٤.

(٥) عبدالرحمن بن أحمد بن الكواكبي، ولد في حلب سنة (١٢٧١هـ-١٨٥٥م)، وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) فأقفلتها الحكومة، وجريدة (الاعتدال) فعطلت. =

بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء، دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيَ الأمة، فليحيَ الوطن، فلنحيَ طلقاء أعزاء»[(١)].

ويقول الكواكبي: «ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحين وإسرائيلين وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء، فيجددون النظر في الدين، نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح، نظر من لا يضيع النتائج بتشويش المقدمات، نظر من يقصد إظهار الحقيقة لا إظهار الفصاحة، نظر من يريد وجهه ربه لا استمالة الناس إليه؛ وبذلك يعيدون النواقص المعطلة في الدين، ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البريء»[(٢)].

كما كان للشعراء نصيب في الدعوة إلى وحدة الأديان: إما من منطلق قومي بحت، وإما عن عاطفة غلبت الشاعر، فقال بها.

يقول أحمد شوقي[(٣)]، أمير الشعراء العرب:

= سجن بعد ذلك وخسر جميع ماله، فرحل إلى مصر. ساح في بلاد العرب وشرق أفريقيا والهند، وعاد إلى القاهرة وبها توفي سنة (١٣٢٠هـ-١٩٠٢م). ينظر: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين: ص ٢٤٩، والأعلام: ٣/ ٢٩٨.

(١) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ضمن الأعمال الكاملة للكواكبي: ص ٥١٥.

(٢) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، للكواكبي: ص ٤٩٣.

(٣) أحمد شوقي بن علي بن أحمد، وأمير الشعراء لقب له. ولد سنة (١٢٨٥هـ) في القاهرة، ونشأ وتلقى تعليمه بها، سافر إلى البلاد العربية وأوربا، وعاد وعين =

ما كان مُخْتَلَفُ الأديان داعيةً ... إلى اختلاف البرايا أو تعاديها
الكتبُ والرسل والأديان قاطبةً ... خزائنُ الحكمة الكبرى لواعيها
محبة الله أصل في مرَاشِدِها ... وخشيةُ الله أسٌّ في مبانيها
وكلُ خير يُلَقَّى في أوامـِرِها ... وكل شر يُوقَّى في نواهيها[(١)]

ويقول حافظ إبراهيم[(٢)]:

متى أرى الشرق أدناه وأبعده ... عن مطمع الغرب فيه غير وسنان
تجري المودةُ في أعراقِه طُلُقاً ... كجرية الماء في أثناء أفنان
لا فرق ما بين بوذي يعيش به ... ومسلم ويهودي ونصراني[(٣)]

ويقول:

فخذوا المواثق والعهود على هدى التـ ... ـوارة والإنجيل والقرآن[(٤)]

ويقول معروف الرصافي[(٥)]:

= في معية الأمير، ثم أقيل من منصبه بعد الحرب الكبرى الأولى، ونفي بعدها. توفي في القاهرة سنة (١٣٥١هـ). ينظرالأعلام الشرقية: ٢/ ٦٥٨. المنجد: ص٣٣٨.

(١) الموسوعة الشوقية: ٥/ ٤٧٣.

(٢) محمد حافظ بن إبراهيم فهمي، اشتهر بشاعر النيل. ولد في صعيد مصر سنة (١٢٨٩هـ)، توفي أبوه وهو صغير فانتقلت به أمه إلى القاهرة عند خاله، الذي تولى تربيته. ثم انتقل معه إلى طنطا. التحق بالجيش المصري في السودان، ثم طرده الإنجليز لتحريضه الجنود على العصيان. توفي سنة (١٣٥١هـ) ينظر الأعلام الشرقية: ٢/ ٧٧٤.

(٣) ديوانه: ١/ ١٣٨-١٣٩.

(٤) ديوانه: ١/ ٤٦.

(٥) معروف بن عبدالغني البغدادي الرصافي، شاعر العراق، أصله من عشيرة الجبارة السنية، وولد في الرصافة ببغداد سنة (١٢٩٤هـ-١٨٧٧م) ونشأ بها تتلمذ =

إذا جـمـعـتـنـا وحـدة وطـنـيـة ... فـمـاذا عـلـيـنـا أن تـعـدد أديـان

إذا الـقـوم عـمـتـهـم أمـور ثـلاثـة ... لـسـان وأوطـان وبـالله إيـمـان

فـأي اعـتـقـاد مـانـع مـن أخـوة ... بها قال إنجيل كما قال قرآن(١)

كما كان للمبتعثين للدراسة في الغرب نصيب في هذا المجال أيضاً؛ فقد اقترح أحمد فوزي خريج جامعة لندن- في مقال له في جريدة "المقطم"- على المسلمين تغيير هيئة الصلاة بأن يجلس المصلي على كرسي وأمامه منضدة يسجد عليها- تقريباً منه بين الإسلام والنصرانية(٢).

ويقول أحدهم «هل أستطيع وأنا المسلم، أن أجد نفسي في المسيحية، أو البوذية، أو الهندوكية؟ إن استطعت فمعنى ذلك أنني تعمقت في الإسلام، وتعمقي هذا هو الذي أوصلني إلى الحقيقة الدينية الواحدة التي ينهض عليها الإسلام وسائر الأديان الأخرى»(٣).

كيف تجتمع الوثنية باختلاف مشاربها مع الإسلام في دعوته

= لعالم العراق: محمود شكري الآلوسي في علوم العربية وغيرها، اشتغل بالتعليم، ونظم أروع قصائده. رحل إلى الآستانة وعين نائباً في مجلس "المبعوثان" العثماني. عاد بعد الحرب العالمية الأولى إلى العراق وأنشأ جريدة "الأمل" سنة ١٩٢٣م، وانتخب عضواً في مجلس النواب خمس مرات، وانتهى به الأمر إلى الانزواء في بيته بالأعظمية ببغداد حتى وفاته سنة (١٣٦٤هـ-١٩٤٥م) ينظر الأعلام: ٧/ ٢٦٨.

(١) ديوان الرصافي: ١/ ١٣١.

(٢) القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، خادم بخش: ص٢٠١، عن جريدة المقطم عدد ١٣٢٩٢ في ٢٠/ ٦/ ١٣٥١هـ

(٣) هو نهاد خياطة في مقدمة ترجمته لكتاب " لوك بنوا" : "المذهب الباطني في ديانات العالم" : ص ٧.

للتوحيد في حقيقة دينية واحدة كما زعم هذا الكاتب ؟!

ويقول آخر: «كل التهنئة والحب نهديها إلى إخواننا المسيحيين لمناسبة أعياد الميلاد ورأس السنة.. كل الحب لمن يدعو الله ويعبده.. فكل الأديان تتوجه إلى رب واحد لا شريك له وكل أوعية الديانات تصب فيها المحبة والمغفرة والرحمة والتسامح»(١).

يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المَائدة: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المُمتَحنَة: ١] فليس هناك أخوة في الدين بين المسلمين والنصارى أبداً، وإنما الأخوة هي بين المؤمنين: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحُجرَات: ١٠]، وقال ﷺ: «المسلم أخو المسلم»(٢)، وقد نفى سبحانه صلة النسب بين نوح وابنه بسبب كفر الابن لما قال نوح عليه السلام: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [هُود: ٤٥-٤٦]، فكيف تثبت الأخوة مع اختلاف الدين وعدم القرابة.

أما مشاركتهم أعيادهم وتهنئتهم بها فلا يجوز أيضاً، ولما قدم

(١) جريدة الرأي العام الكويتية: تاريخ ٢٤/١٢/١٩٩٨م. الصفحة الأخيرة.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم (٣) باب لا يظلم المسلم المسلم رقم (٢٤٤٢). ومسلم كتاب البر والصلة (١٥) باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٨٠) ٤/١٩٩٦ من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه.

النبي ﷺ إلى المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: ما هذان اليومان؟ قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فنهاهم الرسول ﷺ عن ذلك، وقال: «إن الله قد أبدلكم بهما خيراً منهما يوم الأضحى ويوم الفطر»[١]، والإبدال يقتضي ترك المبدل منه، وعدم الجمع بينهما. وفي حديث آخر: أن رجلاً على عهد رسول الله ﷺ نذر أن ينحر إبلاً ببوانة[٢]، فأتى رسولَ الله ﷺ فقال: إني نذرت أن أنحر إبلاً ببوانة، فقال النبي ﷺ: «هل كان فيها وثن من أوثان الجاهلية يعبد؟» قالوا: لا. قال «فهل كان فيها عيد من أعيادهم؟» قالوا: لا. قال رسول الله ﷺ: «أوف بنذرك»[٣]. ودلالة الحديث ظاهرة في تحريم تعظيم أعيادهم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفُرقان: ٧٢] فسرها ابن عباس وعكرمة وغيرهما بأعياد المشركين ونقل ابن تيمية وابن كثير عن غيرهما من السلف أنها أعياد المشركين[٤].

---

(١) رواه الإمام أحمد رقم (١٢٠٠٦) ١٩/ ٦٥، وأبو داود: كتاب الصلاة (٢٤٥) باب صلاة العيدين رقم (١١٣٤) ١/ ٦٧٥، والنسائي: كتاب صلاة العيدين، الباب الأول، رقم (١٥٥٦) ٣/ ١٧٩، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. قال محقق المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات، رجال الشيخين.

(٢) بُوانة: هضبة من وراء ينبع، من ساحل البحر الأحمر. ينظر معجم البلدان: ١/ ٥٠٥.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الإيمان والنذور (٢٧) باب ما يؤمر به من الوفاء بالنذر، رقم (٣٣١٣) ٣/ ٦٠٧، من حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٢/ ٦٣٦.

(٤) ينظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٣/ ٧٩، واقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ١/ ٤٧٨-٥١٨ وتفسير ابن كثير: ٣/ ٥٢٥، والدر المنثور للسيوطي: ٦/ ٢٨٢.

ويكتب ثالث بعد أن قرر أن اختلاف الشرائع لا يغير حقيقة الدين باعتباره دعوة للاستقامة الفكرية التي تؤدي إلى وحدة الهم الإنساني باتجاه الخير العام، وليس مادة للنزاع الإنساني لأن الجميع على حق: «النص هو: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ١٣٧]، وليس بمثل إيمانكم. ومثل ما آمنتم به هو: الشرائع الأُخر التي تحمل ذات الرسالة فتماثل الشريعة القرآنية، وإن اختلفت عنها في الأغراض أي في النهج والأسلوب واللغة. والرسالة واضحة وهي الإيمان بالله والعمل الصالح يأخذ بها من يشاء فيكون من المهتدين. وهو قول مطلق لا يخص أهل شريعة معينة، ولا يخص المنتمين بهوياتهم إلى هذه الشرائع. وتتابعت الآيات بالمعنى ذاته في أكثر من ثمانين موقعاً في القرآن الكريم. وهي آيات تفصل في المسألة فصلاً مطلقاً بأن هؤلاء جميعاً مهتدون مسلمون، دخلوا في الإسلام أو النصرانية أو اليهودية أو في أي دين آخر أم لم يدخلوا»[١].

ولا يعلم هذا الجاهل أن المراد بالآية هو: إن آمن أهل الكتاب بمثل ما آمنتم به- معشر المسلمين- من جميع الرسل وأولهم وخاتمهم محمد ﷺ، وجميع الكتب وأولها القرآن فقد اهتدوا إلى الصراط المستقيم. ثم لو نظر في الآيتين اللتين قبلها لكفاه ذلك عن تحريف آيات الله عن دلالتها الحقيقية، فقال تعالى فيهما: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِۦمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣٥]، ومفهوم الآية: أن اليهود والنصارى مشركون، وأنهم ليسوا

---

(١) تذكير بحقائق قرآنية، غسان عبدالله سكرية، جريدة الحياة: ع١٣٤٩٥، الاثنين: ٥/ ١١/ ١٤٢٠هـ الموافق ٢١/ ١/ ٢٠٠٠م، ص ٢١.

على ملة إبراهيم وهي الإسلام، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [آل عمران: ٦٧-٦٨]، فأخبر سبحانه وتعالى أن أولى الناس بإبراهيم عليه السلام هو النبي محمد ﷺ، وأتباعه، وأتباع الخليل قبل محمد ﷺ. وبين تعالى أن إبراهيم بريء من اليهود والنصارى والمشركين، وبريء من ولايتهم لأنهم بدلوا ملة إبراهيم عليه السلام، وحرفوا ما أنزل الله؛ فكفروا وأشركوا.

وقال في الثانية: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البقرة: ١٣٦]. قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [المائدة: ٥٩] أي: القرآن والسنة. ثم ذكر تعالى بعد ذلك الإيمان بجميع الكتب المنزلة وبجميع الرسل والأنبياء المرسلين من غير تفريق بينهم، فإن تحقق هذا كله وهو ما عليه المسلمون- بخلاف اليهود والنصارى وغيرهم الذين يفرقون في الإيمان بين الكتب فيما بينها وبين الرسل فيما بينهم- تحقق المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧]، وهذا المراد من الآية التي استدل بها الكاتب في مقاله.

ومما يبطل ما ذهب إليه هذا الكاتب أن الله تعالى قال في سورة آل عمران: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ

غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ (٨٥)﴾ [آل عمران: ٨٣-٨٥]، فالآيات تفيد أن ما نزل على الأنبياء هو دين الإسلام، وهو الدين الذي لن يقبل الله من أحد سواه. والإسلام- كما دلت الآيات- هو دين الله؛ حيث قال سبحانه: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣] ثم بين أن دينه سبحانه هو الإسلام: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ٨٣] و﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال في نفس السورة: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] ثم نص على دعوة أهل الكتاب والمشركين إلى الإسلام بعد هذه الآية مباشرة فقال: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ (٢٠)﴾ [آل عمران: ٢٠].

والملاحظ أن المراد بالآية واضح جداً، ولا يحتاج لمثل هذا التأويل المتعسف لكتاب الله، وإنما حمى وحدة الأديان التي أصيب بها بعض الكتاب هي التي تدفعهم إلى ذلك، وهذا لأسباب سبقت الإشارة إلى بعضها.

أما رابعهم فيقول: «الاستقامة بمعنى أشمل في البشرية، هي قيام إنسانية واحدة في هذه الأرض، لا فرق بين دين ودين، أو لون ولون، أو وطن ووطن»(١). ويقول أيضاً: «هذا المفهوم الخاطىء في الدين؛ هو الذي يوجد التفرقة بين الأديان والتشعب والانقسام، في الوقت الذي ينادي فيه القرآن الكريم، وغيره من الكتب المقدسة؛ بأن الدين لله، وفي الأرض المحبة بين البشر، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ

---

(١) اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري: ص١٨٤.

رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هُود: ١١٨]، ويقول القرآن الكريم: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥] والخطاب هنا للمؤمنين وليس للمسلمين فقط الذين هم على دين الإسلام المحمدي؛ ولكنه قصد عامة المؤمنين العارفين في كل دين.. فالمسلم المؤمن، والمسيحي المؤمن، واليهودي المؤمن، والبوذي المؤمن، والمؤمن بالفطرة وغيرهم من العارفين بالحق واليقين، نجدهم من أهل السماحة، ومن أهل المحبة في الله ودنيا الله، وخلق الله، ويؤمنون بكل الكتب وكل الرسل منذ النشأة الأولى، والرسالة الأولى، منذ عرف الناس الرسل، ومنذ جاءت الكتب، لا خلاف بينهم؛ لأن الرسالات واحدة من المصدر الواحد، ولا تجبُّ رسالةٌ رسالةً أخرى، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، منذ النشأة الأولى»[1].

واستدلال الكاتب لمذهبه في وحدة الأديان بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦] استدلال غير صحيح البتة، ولا يفيد المساواة بين الإسلام وغيره من الأديان، وذلك أن المراد بالآية: أن هذا الدين لكماله، وموافقته للعقل والعلم، وقبول الفطرة له لا يحتاج إلى الإكراه عليه؛ وذلك لأن الإكراه إنما يقع على ما تنفر منه نفوس الخلق، ويتنافى مع الفطرة والعقل السليم. فمن بلغه هذا الدين فرده وأعرض عنه فإنه معاند، يجب قتاله كما دلت عليه النصوص الشرعية الواردة في الجهاد. على أن الآية نزلت في الأنصار خاصة: فعن ابن

---

(١) اليوجا والتصوف والرهانية، عباس المسيري: ص٢٤٥.

عباس رضي الله عنهما قال: «كانت المرأة من الأنصار تكون مقلاة لا يكاد يعيش لها ولد، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده فلما أجليت بنو النضير؛ كان فيهم من أبناء الأنصار. فقالوا: لا ندع أبناءنا. فأنزل الله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]»[(١)]

قال الخطابي[(٢)] رحمه الله: «فيه على أن من انتقل من كفر وشرك إلى يهودية أو نصرانية قبل مجيء دين الإسلام فإنه يقر على ما كان انتقل إليه وكان سبيله أهل الكتاب في أخذ الجزية منه وجواز مناكحته واستباحة ذبيحته. فأما من انتقل عن شرك إلى يهودية أو نصرانية بعد وقوع نسخ اليهودية، وتبديل ملة النصرانية فإنه لا يقر على ذلك. وأما قوله سبحانه: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، فإن حكم الآية مقصور على ما نزلت فيه من قصة اليهود. فأما إكراه الكفار على دين الحق فواجب؛ ولهذا قاتلناهم على أن يسلموا أو يؤدوا الجزية، ويرضوا بحكم الدين عليهم»[(٣)].

كما أن الآية في عمومها لا تفيد مساواة الإسلام بغيره من الأديان؛ بل المراد منها عدم الإكراه على الدخول في الإسلام؛ إذا

---

(١) سنن أبي داود: كتاب الجهاد (١٢٦) باب في الأسير يكره على الإسلام، رقم (٢٦٨٢)٣/ ١٣٢. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٢/ ٥١٠. والمِقْلَاةُ: المرأة التي لا يعيش لها ولد. وأصله من القلت، وهو الهلاك. ينظر معالم السنن: ٢/ ٢٤٨.

(٢) الحافظ اللغوي أبوسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٢٣، وطبقات الشافعية، للسبكي: ٣/ ٢٨٢.

(٣) معالم السنن: ٢/ ٢٤٨. وينظر شرح مشكل الآثار، للطحاوي: ١٥/ ٣٩٩-٤٠٥.

خضع الكتابي ومن في حكمه- كالمجوسي والصابىء- لحكم الإسلام، والتزم بدفع الجزية المفروضة عليه: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

قال أبو جعفر رحمه الله: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس- وقال: عنى بقوله تعالى ذكره: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، أهل الكتابين والمجوس وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه..، وكان المسلمون جميعا قد نقلوا عن نبيهم ﷺ أنه أكره على الإسلام قوما فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر ومن أشبههم، وأنه ترك إكراه الآخرين على الإسلام بقبوله الجزية منه وإقراره على دينه الباطل، وذلك كأهل الكتابين ومن أشبههم كان بينا بذلك أن معنى قوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، إنما هو لا إكراه في الدين لأحد ممن حل قبول الجزية منه بأدائه الجزية، ورضاه بحكم الإسلام.. والآية قد تنزل في خاص من الأمر، ثم يكون حكمها عاماً في كل ما جانس المعنى الذي أنزلت فيه. فالذين أنزلت فيهم هذه الآية- على ما ذكر ابن عباس وغيره- إنما كانوا قوما دانوا بدين أهل التوراة قبل ثبوت عقد الإسلام لهم، فنهى الله تعالى ذكره عن إكراههم على الإسلام، وأنزل بالنهي عن ذلك آية يعم حكمها كل من كان في مثل معناهم، ممن كان على دين من الأديان التي يجوز أخذ الجزية من أهلها، وإقرارهم عليها، على النحو الذي قلنا في ذلك

ومعنى قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، لا يكره أحد في دين الإسلام عليه، وإنما أدخلت "الألف واللام" في "الدين"، تعريفا للدين الذي عنى الله بقوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، وأنه هو الإسلام»(١).

وقال ابن القيم رحمه الله: «لما بعث رسول الله ﷺ استجاب له ولخلفائه من بعده أكثر الأديان طوعاً واختياراً، ولم يكره أحداً قط على الدين، وإنما كان يقاتل من يحاربه، وأما من سالمه وهادنه فلم يقاتله، ولم يكرهه على الدخول في دينه امتثالاً لأمر ربه سبحانه وتعالى حيث يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٦]، وهذا نفي في معنى النهي، أي: لا تكرهوا أحداً على الدين... والآية على عمومها في حق كل كافر... ومن تأمل سيرة النبي ﷺ تبين أنه لم يكره أحداً على دينه قط، وإنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله مادم مقيماً على هدنته، لم ينقض عهده»(٢).

وأما استدلاله بقول الله تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]، وبتر الآيات ديدن كل ذي بدعة للوصول إلى ما يوافق بدعته وهواه. فالله سبحانه وتعالى قال في مستهل الآية: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]، الآية ومعنى الآية: أن الرسول ﷺ والمؤمنون يصدقون

---

(١) تفسير الطبري: ٥/ ٤١٤-٤١٥.

(٢) هداية الحيارى، لابن القيم: ص٢٣٧-٢٣٨، وينظر لابن تيمية: الجواب الصحيح: ١/ ٣١٣، وقاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم: ص١٢١.

بجميع الكتب المنزلة، ويصدقون كذلك بجميع الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ولا يلزم من ذلك اتباع شرعهم لأنه شرع محمد ﷺ، نسخ جميع الشرائع والأديان فهو خاتم الأنبياء والمرسلين. كما أن في الآية رداً على اليهود والنصارى وغيرهم؛ الذين يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون ببعض: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ١٥١﴾ [النِّسَاء: ١٥٠-١٥١] والآية لا تفيد المساواة بين الأديان لا من قريب ولا من بعيد.

وأما استدلال هذا الكاتب بقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [النّحل: ٩٣]، على المساواة بين الأديان، فهذه الآية تنقض استدلاله من أساسه؛ حيث إنها تؤكد وجود الاختلاف بين الناس في العقائد والأديان، لأمر قدره الله، وإلا لو شاء سبحانه لجعل الناس على ملة واحدة ودين واحد؛ ولكن سبق في قضائه وقدره؛ لعلمه التام وحكمته النافذة أن من عباده من يؤمن فيستحق الجنة، ومنهم من يطغى ويتكبر ويعرض ويكفر فيستحق النار؛ وهذا ابتلاء من الله لعباده بعد أن أقام عليهم الحجة بإرسال الرسل وإنزال الكتب.

وقال بوحدة الأديان أناس ممن يحسب في زمرة العلماء أو الدعاة، أو ممن يطلق عليهم اسم المفكرين الإسلاميين، وممن يتزعم ما يسمى باليسار الإسلامي:

منهم مصطفى محمود فيقول- مضمناً كلامه دعوة إلى وحدة الأديان: «وأصدق مثل للوعي الديني المتفتح هو وعي رجل مثل غاندي

هندوسي، ومع ذلك يقرأ في صلاته فقرات من القرآن والإنجيل وكتاب الدامابادا لبوذا في خشوع ومحبة مؤمناً بكل الكتب وكل الرسل»[١].
ويقول: «الإسلام لا ينظر إلى النصرانية على أنها نقيض يحاربه، وإنما ينظر إلى النصارى على أنهم أشقاء، وأهل مودة يؤاخيهم ويناصرهم»[٢].

ومتى كان عباد البقر والصليب مقياساً للحق والباطل، وما فعله غاندي شيء طبيعي في ديانة وثنية، تعدد الآلهة سمة من سماتها كما سبق ذكر ذلك. وكيف نؤاخي ونواد من نهانا الله عن موالاتهم ومحبتهم.

ويقول: «اختلاف الأديان هو اختلاف في الشرائع فقط»[٣].

ويقول: «لا معنى للتفرقة بين رسول ورسول، فالمسيحي الصالح مسلم لله؛ إذا آمن بجميع الرسل والكتب وبالآخرة وبأن الله واحد، والأديان في أصلها العقائدي دين واحد، وما هي إلا مراحل نزلت فيها النواميس على وفاق الطبيعة البشرية وتطورها»[٤].

ويقول: «والمتصوفة المسلمون لهم طريقة جميلة في التعبير عن هذه الوحدة بين الأديان فيقول الواحد منهم عن زميله: إن له قدماً عيسوية، وعن آخر إن له قدماً موسوية، وعن ثالث إن له قدماً

---

(١) رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود: ص ٥٦-٥٧.
(٢) أكذوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود: ص٥٥، وينظر للمؤلف نفسه كتاب "تأملات في دنيا الله": ص١٢٠-١٢١.
(٣) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص١٥٠.
(٤) المرجع السابق: ص١٥٤.

محمدية؛ بمعنى أنه يجد طبيعته ومزاجه الروحي في الشريعة العيسوية؛ فلا يتزوج ويعيش راهباً. أو الشريعة الموسوية الحامية؛ فلا يستطيع أن يكبت انفعالاته. أو في الشريعة المحمدية؛ فهو وسط دائماً معتدل حليم في انفعالاته. يقول هذا بعضهم عن بعض مع أنهم جميعاً مسلمون، وهم بذلك قد فهموا اختلاف الأديان فهما أعمق، لم يفهموها فقط على أنها اختلاف مراحل تاريخية، وإنما فهموها أيضاً على أنها اختلاف في المزاج الروحي قد يوجد في الجماعة الواحدة. بهذه الرحابة في النظرة، وبهذا الأفق المتسع يجب أن نفهم تعدد الأديان؛ لنتخطى التعصب ونشعر بالأديان كلها ديناً واحداً، أنزله الإله الواحد الرحيم»[١].

ويقول في عبارة تفيد إيمانه بوحدة الأديان: «والمتصوف واليوجي والراهب كلهم يحاولون الوصول إلى الله وإن تفرقت بهم الدروب والسكك»[٢].

ويقول: «واليوجي والراهب والصوفي المسلم يطلبون القرب والوصول بتلاوة الأسماء وبالتسابيح والطاعة والعبادة والعمل الصالح فيدعون الله بأسمائه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] وهناك يوجا خاصة بالتسابيح اسمها "المانترايوجا" من كلمة "مانترام" الهندية أي: تسبيحة. ومن التسابيح السنسكريتية أن يتلو (اليوجي) في خشوع كلمة "رهيم-رهام" آلاف المرات، وهي كلمات تقابل:

---

(١) المرجع السابق: ص ١٥٥.
(٢) المرجع السابق: ص ١٣٧.

"رحيم-رحمن" عندنا، وهي من أسماء الله بالسنسكريتية»(١).

ومنهم محمد عمارة حيث يقول: «الإسلام ليس هو شريعة محمد ﷺ، والمسلمون ليسوا فقط، أتباع محمد عليه الصلاة والسلام»(٢). إلى أن قال بعد أن ذكر قول الله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾ [البَقَرَة: ١٣٦]. . .الآية: «فمن يؤمن كأتباع محمد بكل ما نزل الله، قرآناً فما سبقه، وبكل الرسل منذ بدأت الرسالة وحتى ختامها بمحمد عليه الصلاة والسلام فهو المهتدي، ومن يترك الإيمان بشيء مما سوى "التوحيد" والطاعة فهو في شقاق وهو كافر، أي جاحد بهذا الذي لم يؤمن به ولكنه غير مشرك لأنه متدين وموحد بل ومسلم، ولذلك طلب القرآن إلى الرسول أن يدع أمر هؤلاء إلى الله: بينما طلب إليه قتال المشركين كافة»(٣).

واستدلال عمارة بالآية سبق نقضه، وأنها حجة على دعاة وحدة الأديان لا لهم، وأما قول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ﴾ [البَقَرَة: ١٣٧]، فالمراد به أن هؤلاء المشركون من اليهود والنصارى الذين قالوا لك ولأصحابك كونوا يهوداً أو نصارى تهتدوا مثلهم، ولم يؤمنوا بمثل إيمان الصحابة رضي الله عنهم بالله وبما أنزل إليك وعلى سائر الأنبياء من توحيد الله سبحانه وتعالى والإيمان بجميع رسله دون التفريق بينهم، فإن الله تعالى كافيك إياهم: «إما بقتل السيف، وإما بجلاء عن جوارك، وغير ذلك من العقوبات. فإن الله هو السميع لما يقولون لك

---

(١) المرجع السابق: ص ١٣٧. وهذه من تخريفات الدكتور التي لا تخفى على أحد.
(٢) الإسلام والوحدة القومية: ٦٠.
(٣) الإسلام والوحدة القومية: ٦٣.

بألسنتهم، ويبدون لك بأفواههم، من الجهل والدعاء إلى الكفر والملل الضّالة، العليمُ بما يُبطنون لك ولأصحابك المؤمنين في أنفسهم من الحَسد والبغضاء. ففعل الله بهم ذلك عَاجلا وأنجزَ وَعْده، فكفى نبيّه ﷺ بتسليطه إيّاه عليهم، حتى قتل بعضهم، وأجلَى بعضًا، وأذلّ بعضًا وأخزاه بالجزية والصَّغار»(١).

ويقول: «إن اعتراف المسلم بشريعة عيسى أو موسى، وبرسالتيهما لا يلزم منه ترك شريعة محمد، واتخاذ العيسوية أو الموسوية طريقاً للتدين بالدين الإلهي الواحد فكذلك الحال مع اعتراف المسيحي واليهودي بشريعة محمد ﷺ وبرسالته، لا يستلزم منه أن يدع شريعته ويستبدلها بشريعة الإسلام. فليحتفظ كل بشريعته وليعترف الجميع بكل الشرائع وجميع الأنبياء؛ وليكن التنافس في سلوك كل فريق طريقه ونهجه للاقتراب أكثر فأكثر من الإيمان الحق بالأصول الحقة للدين الإلهي الواحد، تلك هي القضية التي نطرحها منطلقاً للإخاء الديني»(٢).

ويقول محمد عمارة: «دين الله واحد أزلاً وأبداً، وشرائعه متعددة بتعددُ أمم الرسالات السماوية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: ٤٨]، فهنا تعددية في الشرائع في إطار وحدة الدين. والإنسانية واحدة، واختلافها وتمايزها إلى أمم وشعوب وحضارات سنة من سنن خالقها وآية من آياته وقانون من قوانين الوجود: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

---

(١) تفسير الطبري: ١/ ٥٧٠.
(٢) الإسلام والوحدة القومية: ٢١٨.

وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ [الروم: ٢٢]. فالواحدية في الشريعة أو القومية أو الحضارة مرفوضة إسلامياً. والتعددية هي الفلسفة التي يؤكد عليها الإسلام في كل أنواع الوجود»[1].

ويقول عمارة أيضا: «يؤكد الإسلام على وحدة البشرية في دين الله الواحد أزلاً وأبداً، مع تعدد الشرائع بتعدد أمم الرسالات الدينية أزلاً وأبداً كذلك، فالقرآن الكريم قد نزل: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [البقرة: ٩٧]، والرسول ﷺ كذلك: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٨١]، والله سبحانه وتعالى يتحدث إلى رسوله فيقول: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [آل عمران: ٨٤]، ومع هذه الوحدة في الدين؛ كانت التعددية في الشرائع لدى أمم الرسالات، فالبعثة المحمدية قد تميزت بالشريعة الخاتمة: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨]، وكذلك كان حال الأمم السابقة، فاليهود: ﴿وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٣]، ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]، وكذلك حال النصارى مع الإنجيل: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]، ثم كانت الشريعة الخاتمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ

---

(١) أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة: ص٥٠-٥١.

وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، ثم تمضي الآية لتقرر أزلية وأبدية هذه السنة الإلهية في تعدد الشرائع بتعدد أمم الرسالات؛ فتقول: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]، ففي الدين: وحدة الرسل والرسالات، ووحدة أمم هذه الرسالات، وفي الشريعة: تعددية تتمايز فيها وبها أمم الرسالات؛ للابتلاء والاختبار والتنافس واستباق الخيرات. ولقد وقف مفسروا القرآن الكريم أمام هذه الآيات فقالوا: "إن الشرعة والشريعة: هي الطريقة الظاهرة التي يتوصل بها إلى النجاة، والمعنى: أن الله جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات. والأصل: التوحيد، لا خلاف فيه ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨] أي لجعل شريعتكم واحدة ﴿وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] أي: ولكن جعل شرائعكم مختلفة ليختبركم، والابتلاء: "الاختبار". وعن هذه الحقيقة، التي أفاض القرآن في تقريرها وفي الإفصاح عنها- حقيقة الوحدة في الدين مع التعددية في الشرائع- يعبر الحديث النبوي هذا التعبير الجميل، عندما يقول صلوات الله وسلامه عليه: «الأنبياء إخوة من علات- أي من أب واحد- أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»[1]، فكما توحد الناس ويتوحدون في الخلق والإنسانية، مع التعددية في الأقوام والشعوب والقبائل والألوان واللغات؛ كذلك قد اتحدوا في الدين، وتعددت أمم الرسالات في

(١) متفق عليه، ينظر تخريجه: ٢/ ١٠٢٢.

الشرائع التي شرعها الله، فالوحدة مع التعددية هي سنة الله، التي تلتزمها الرؤية الإسلامية في هذا الميدان»[١].

ويقول عمارة أيضاً: «فالعلاقة بين "الأنا الحضارية" وبين "الآخر الحضاري" يجب أن يحكمها هذا القانون: التفاعل والتبادل الحضاري.. فكما أن التعددية في الأمم هي سنة من سنن الله في الخلق، كذلك التعددية في الحضارات؛ لأن هذا التمايز الحضاري هو واحد من أهم أسباب هذه التعددية بين الأمم.. .﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هُود: ١١٨-١١٩]، ولقد قال المفسرون لقوله تعالى: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هُود: ١١٩] إن معناها: "وللاختلاف خلقهم" ففي الاختلاف والتمايز: التنوع، والغنى، والتنافس في استباق الخيرات»[٢].

ويرى عمارة أن «الإيمان بالتعددية يقتضي الإيمان بحق الغير في الوجود المتميز؛ حتى تكون هناك تعددية حقيقية»[٣]. ويرى أن الطريق الأسلم هو «القبول بالتعددية ليصبح الكوكب الذي نعيش عليه "منتدى حضارات" تتفاعل وتتبادل العلم النافع، وتحتفظ كل منها بمالها من خصوصيات، مثلها كمثل الإنسان الراشد المستقل يصافح الجميع دون أن يفقد بصمته وهويته التي تميزه عن الجميع»[٤].

تناقض عجيب يقول به عمارة إذ كيف يؤمن النصراني بالإسلام

---

(١) أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة: ص٥٦-٦٠.
(٢) المرجع السابق: ص٦٠-٦١.
(٣) المرجع السابق: ص٦٢.
(٤) المرجع السابق: ص٦٤.

ومع ذلك لا يترك النصرانية؛ كيف يجتمع التوحيد مع التثليث؟ ثم إن الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والشرائع السابقة ملاحظ في أحكام كثيرة كالطهارة والصلاة والصوم والحج والمعاملات، فعلى رأي عمارة يظل اليهودي على شريعته والنصراني على شريعته، والمسلم على شريعته، فلا يدخل اليهودي والنصراني مثلاً في قول النبي ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1]، وليسا مقيدين باتباعه في كيفية الصلاة، بل يصليان بحسب دينهما. ولا قوله ﷺ: «لتأخذوا مناسككم»[2]، بل يحجان بحسب شريعتهما؛ علماً أن الحج هو من أكبر العبادات التي يتضح فيها الخلاف بين شريعة الإسلام وغيرها من الشرائع، وهو الركن الخامس من أركان الإسلام؛ قال جماعة من التابعين في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]: «إن كل أهل ملة ادعوا أنهم مسلمون لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله بالحج إن كانوا صادقين، لأن من سنة الإسلام الحج، فامتنعوا، فأدحض الله بذلك حجتهم»[3]. وقس على هذا سائر الأحكام التكليفية.

ثم إن التحريف قد سرى- ولا يزال- في اليهودية والنصرانية كما يسري الدم في العروق، فكيف تكونان مصدراً للتشريع يجوز التعبد بهما لله سبحانه. فما «نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب

(١) رواه البخاري: كتاب الأذان (١٨) باب الأذان للمسافرين، رقم (٦٣١) من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الحج (٥١) باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، رقم (١٢٩٧) ٢/ ٩٤٣ من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٣) تفسير الطبري: ٦/ ٥٧٠-٥٧١.

تلك الشرائع، أو على ألسنة أتباعها فإنه ليس بحجة علينا بالاتفاق، ولا يجوز العمل بذلك؛ لأن ذلك النقل لا يعتد به؛ لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف؛ ولأن غير المسلم لا يوثق به في نقل شريعة المسلم»[١]. فالحجة فيها جميعاً القرآن الكريم وهو المهيمن على غيره من الكتب والشرائع. بنيما يجعل الدكتور محمد عمارة الشرعَ المبدل والمحرف حاكماً على القرآن الكريم[٢]!

أما الترابي فيقول: «إن الوحدة الوطنية تشكل واحداً من أكبر همومنا، وإننا في الجبهة الإسلامية في السودان إنما نتوصل إليها بالإسلام فهو الحق المطلق الذي يجتمع عليه كل أتباع الملة المحمدية، وهو أيضاً على أصول الملة الإبراهيمية التي تجمعنا مع المسيحيين بتراث التاريخ الديني المشترك، وبرصد تاريخي من المعتقدات والأخلاق والأحكام المتوافقة في أغلبها.. إننا لا نرى الدين عصبية عداء ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد»[٣].

وجاء في كلمة للترابي في أحد مؤتمرات وحدة الأديان التي عقدت في الخرطوم بعنوان "الحوار بين الأديان التحديات والآفاق": «وهذه هي دعوتنا اليوم أن نقيم جبهة أهل الكتاب، والكتاب عندما يطلق في القرآن يقصد به: كل كتاب جاء من عند الله» إلى أن قال: «وقيام جبهة

---

(١) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر: ٤/ ٢٣٠.

(٢) ينظر للأهمية كتاب "محمد عمارة في ميزان أهل السنة" للشيخ سليمان بن صالح الخراشي: ص٣٧١-٣٨٥، فقد ذكر شبهات أخرى للدكتور محمد عمارة في وحدة الأديان، وأجاد في ردها.

(٣) من مقال له بعنوان: "الوحدة الوطنية الدينية" نشر في مجلة المجتمع العدد (٧٣٦) في ٢٣/ ١/ ١٤٠٦هـ الموافق ٨/ ١٠/ ١٩٨٥م، ص٢٦.

المؤمنين (يقصد اليهود والنصارى والمسلمين) هو مطلوب الساعة، وينبغي ألا تحول دونه المخاوف والتوجسات التاريخية»[(١)].

ولا أدري هل سمع عمارة والترابي بقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]؟ وبحديث النبي ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»[(٢)]؟

ثم أن الله تعالى قد حكم بكفر اليهود والنصارى، فقل جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البيّنة: ٦]، وقال تعالى في حق النصارى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]. ويقول عن تحريف النصارى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المائدة: ٧٣].

ومنهم المفكر المصري حسن حنفي، حيث يقول: «الدين جزء من

---

(١) الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين، الأمين الحاج محمد: ٧١-٧٢.

(٢) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٧٠) باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس رقم (١٥٣) ١/ ٣٤. والإمام أحمد: ٢/٣١٧، ٣٥٠. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

التراث، ويمكن التعامل مع التراث كما نتعامل مع المأثورات الشعبية بتطويرها، وصياغتها، وإبرازها تعبيراً عن روح الشعب وتاريخه»[(١)]، ويقول: «لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة، ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها للحظة تاريخية قادمة»[(٢)].

ونجد هذه النظرة أيضاً عند المفكر الفرنسي الجزائري الأصل محمد أركون؛ فمن مبدأ أن «العقل الفلسفي الحديث يؤمن بنسبية الحقيقة أو بتعدديتها»[(٣)]؛ يرى أركون وحدة الحقيقة بين المذاهب المتباينة، يقول أركون: «وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نسير باتجاه فكر ديني آخر غير السائد: أقصد باتجاه فكر ديني جديد يتجاوز كل التجارب المعروفة للتقديس، أو للحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية»[(٤)].

فلا يوجد عند أركون كفر مطلقاً بل كل من على ظهر البسيطة- في

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي: ص ٢٣.

(٢) التراث والتجديد، حسن حنفي: ص ٢٤.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون: ص ٢٤١.

(٤) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون: ٨٤، وينظر: قضايا في نقد العقل الديني: ص ٢٨٦-٢٧٠.

نظره- من المؤمنين الموحدين، وممن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. وهذا منطق فاسد لا يقوله عاقل، ويناقض سنة كونية من سنن الله تعالى في خلقه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١١٩﴾ [هود: ١١٨-١١٩]، كما أن هذا القول يناقض الواقع المشاهد من الاختلاف بين الناس في العقائد وتكفير بعضهم بعضا؛ حتى في الدين الواحد تجد تنافرًا بين أتباعه وتكفير بعضهم لبعض ما هو معلوم للعامة قبل الخاصة. أما أن الوحي يتسع لكل الأديان مهما اختلفت فكذب على الله ورسوله، فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ﴾ [آل عِمرَان: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٨٥﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، ويقول الرسول ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»(١). ويقول ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، وفي رواية: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»(٢).

أما فيما يختص بالجهات العلمية؛ فكان لها إسهام في هذا الجانب، سواء كانت هذه الجهات جمعيات أهلية، أو مؤسسات رسمية، ونحوها.

يقول المفتي العام في البوسنة والهرسك الشيخ مصطفى سيريش:

---

(١) سبق تخريجه. ص ١٨٩.

(٢) ينظر تخريجه برواياته: ص ٥٩٧-٥٩٨، ٦٤٧.

«حان الأوان لأبناء آدم وحواء وأتباع الأنبياء: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد أن يدركوا أنهم ينطلقون من منابع روحية واحدة»، وأوضح المفتي أن ذكر أهل الكتاب ورد كثيراً في القرآن الكريم الذي دعا إلى احترامهم والتسامح معهم في إطار تعددية دينية فريدة من نوعها[١].

وقام الشيخ فوزي الزفزاف (وكيل الأزهر رئيس اللجنة الدائمة للحوار بين الأديان السماوية بالأزهر) بالتوقيع مع الكاردينال أونيزي (رئيس المجلس الأسقفي للحوار بين الأديان بالفاتيكان) على اتفاقية تنظيم الحوار الإسلامي المسيحي الهدف منها توحيد كلمة المؤمنين بالله على اختلاف دياناتهم لمواجهة قوى الإلحاد والاتجاهات الفكرية المعادية لسماحة الأديان[٢].

---

(١) محاضرة لمفتي البوسنة الشيخ مصطفى تسيريتش في مركز زايد للتنسيق والمتابعة التابع لجماعة الدول العربية، منشورة في موقع المركز على الإنترنت: www.zccf.org.ae/a.Title Description. Asp? Tid = 488.. وقد أكد المفتي دعوته لوحدة الأديان في حوار مع الداعية الإسلامي أبو إسلام أحمد عبدالله في برنامج الاتجاه المعاكس الذي عرضته قناة الجزيرة يوم الثلاثاء (١٣/ ٤/ ١٤٢٥هـ الموافق ١/ ٦/ ٢٠٠٤م) وهو مسجل على موقع الجزيرة على الشبكة: http://www.aljazeera.net/. كما أن هذا المفتي حصل لاحقاً على جائزة اليونسكو للسلام لعام (٢٠٠٤م)، وقال في كلمته التي ألقاها في هذه المناسبة مخاطباً جميع الأديان: «إن النجاة تكمن في تعاوننا في سبيل الله الذي يحبنا، ونتعاون على البر والتقوى من أجل السلام». ينظر مجلة المجتمع العدد (١٦٢٢) الصادر في ٢٥/ شعبان ١٤٢٥هـ، الموافق ٩/ ١٠/ ٢٠٠٤م: ص١٦.

(٢) مجلة المجتمع، ع١٣٤٦، ٤/ ١/ ١٤٢٠هـ الموافق ٢٠/ ٤/ ١٩٩٩م، ص ٤٩. ونجد نزعة التآخي بين الأديان والتقريب بينها عند بعض المعاصرين، ينظر مثلاً: فهمي هويدي في كتابيه: القرآن والسلطان، ومواطنون لا ذميون. وقد ذكر د. أحمد =

ومما يؤسف له أن بعض من امتهن حرفة الأدب، وسرد الروايات متعددة الأغراض، يدعون إلى وحدة الأديان من خلال هذه الروايات، ومن ذلك على سبيل المثال: الكاتب الروائي إحسان عبدالقدوس[(١)]، ففي رواية الله محبة؛ تدعو إحدى الفتيات قائلة: «يا رب لماذا لم توحد الأديان؟» ويقول آخر: «أنا أؤمن بالله، وكل الأديان لله»[(٢)].

ومن دعاة وحدة الأديان من المنتسبين إلى الإسلام: الفرنسي روجيه جارودي[(٣)]، وهو ذو نزعة تلفيقية ترمي إلى جمع مصطنع بين

= القاضي في "دعوة التقريب" ويوسف كمال في "العصريون معتزلة اليوم"، ومحمد الناصر في "العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب" وغيرهم نماذج أخرى من دعاة وحدة الأديان، تجنبت ذكرها هنا خشية الإطالة، وتجنبت فيما ذكرته هنا تكرار ما ذكره هؤلاء الباحثون الأفاضل، وسعيت لذكر أمثلة لم تذكر سابقاً.

(١) إحسان محمد عبدالقدوس: كاتب وصحفي وروائي مصري، ولد في سنة (١٣٣٨هـ-١٩١٩م)تولى رئاسة تحرير مجلة "روز اليوسف" بعد تخرجه من كلية الحقوق. تعرض لأكثر من محاولة اغتيال، كما اعتقل أكثر من مرة، قال العقاد عن أدب إحسان عبدالقدوس: إنه الأدب المكشوف. له ابن صحفي متدين. توفي في عام (١٤١٠هـ-١٩٩٠م). تتمة الأعلام: ١/ ٢٣.

(٢) ينظر إحسان عبدالقدوس بين العلمانية والفرويدية، للأديبة سهيلة زين العابدين، ص١٠٠-١١٠ حيث ذكرت أمثلة أخرى، ومدى تأثير الفكر البهائي في إحسان عبدالقدوس.

(٣) روجيه جان شارل جارودي، من مواليد مارسيليا بفرنسا، في ١٧/ ٧/ ١٩١٣م فيلسوف فرنسي معاصر تنقل بين الفلسفات المختلفة فانضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٣٣م، واعتنق البروتستانتية في نفس العام_ وكان قبلها يهودياً على قول بعضهم_ ورأس جمعية الشبان المسيحيين البروتستنت. تعرف على الإسلام حين أودع سجناً في الجزائر أثناء الحرب العالمية الثانية. أشهر إسلامه في ١١/ ٩/ ١٤٠٢هـ الموافق ٢/ ٧/ ١٩٨٢م في المؤسسة الثقافية الإسلامية في جنيف، =

أشتات من أفكار أو دعاوى غير متلائمة لتكوين مذهب واحد. وقد دعا جارودي للوحدة بين الأديان ذاتها المنبعثة من مشكاة واحدة: الأديان الكتابية، تحت مسمى الدين الإبراهيمي وفي ظل الماركسية التي يؤمن بها. والهدف من الدعوة إلى الإبراهيمية هو بيان أن الإسلام هو صورة مطورة عن اليهودية والنصرانية بما تحويانه من تحريف وكفر وعقائد باطلة؛ وإثبات أن «الإسلام اليوم لن يستطيع أن يستأنف مسيرته إلا إذا وسع كل حكمة وكل عقيدة يمكن أن يتضمنها ويضمها إليه»[1] على حد

= وتسمى بإسم محمد رجاء (رجى) جارودي (عاد لاحقاً إلى اسمه الأول روجيه) ثم تزوج من الفلسطينية سلمى نور الدين الفاروقي التاجي، وهي ممن شهد إسلامه. تبنى بعد إسلامه فلسفة تلفيقية على أساس من الدين الإبراهيمي الذي يدعو إليه؛ وهي دعوة ذات صبغة شمولية بحيث تشمل الأديان الإبراهيمية الثلاثة، والرجل ينكر أي دور تشريعي للسنة النبوية، ويؤول العبادات الشرعية تأويلاً باطنياً فالصلاة عبارة عن تفكير عميق في الذات الإلهية، والحلال والحرام أمور نسبية تختلف بحسب الظروف، والحدود في نظر جارودي نوع من الهمجية ينبغي منعه، فضلاً عن إنكاره للقدر وتأويله للبعث.. وهكذا [ينظر: فكر جارودي بين المادية والإسلام، عادل التل. ومجلة المجلة، العدد (٣٨٩) الصادر في شهر شوال من عام ١٤١٦هـ.ومجلة الأمة، العدد (٢٩) جمادى الأولى ١٤٠٣هـ، فبراير ١٩٨٣م: ص٦٥-٧٣، مقابلة مع جارودي وفيها صورة لشهادة إشهار جارودي للإسلام والتي لا يظهر فيها توقيع لجارودي؟] وقد عقدت حلقة نقاشية بجامعة الأزهر شارك فيها بعض العلماء والأساتذة دعا فيها المجتمعون إلى إعادة النظر في إسلام جارودي_ على حد تعبير الدكتور محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف المصري. ينظر مجلة الإصلاح العدد (٣٣٨) ١-١٤/ ٢/ ١٩٩٦م: ص٤٤-٤٧.

(١) وثيقة أشبيلية: من أجل إسلام القرن العشرين، رجاء جارودي، وهو التقرير الذي قدمه جارودي في المؤتمر الذي انعقد في أشبيلية في الفترة: ١٨-٢١/ ٦/ ١٩٨٥م (وهذه الوثيقة منشورة ضمن كتاب: لا لجارودي ووثيقة أشبيلية، د. سعد عبدالمقصود ظلام): ص٢٤.

تعبير جارودي. ومع ذلك فهو لا يستثني حتى الأديان الوضعية كالهندوسية والبوذية من دعوته لوحدة الأديان. ومما يدعو للغرابة أن روجيه جارودي في دعوته للإبراهيمية يوجه حديثه للمسلمين فقط دون غيرهم، والتنازل يكون منهم دون أن يوجه خطاباً لليهود أو النصارى أو لإخوانه الماركسيين.

يقول جارودي في إجابة له على سؤال من قبل محرر جريدة تشرين السورية حول تخليه عن الماركسية: «أما لجوئي إلى التجربة التاريخية فأنا مصر عليها؛ لأنها الجانب الموضوعي الإيجابي في الماركسية. كما أصررت على كل ما قلته حول هذه التجربة التاريخية في كتابي "الماركسية" وأحب هنا أن أؤكد بأنني لم أدر ظهري للماركسية على الإطلاق ولم أقل ذلك... اخترت الحزب الشيوعي... ولا أرى تناقضاً في اختياري هذا، أي في الإزدواجية... لقد منحت الماركسية السبل والطرائق الكفيلة بوضع حد للعداوات أو الصراعات الاجتماعية... وبرغم حيرتي وقلقي، فقد حافظت على هذه الإزدواجية طيلة خمسة وثلاثين عاماً، ولست نادماً على ذلك الآن بل العكس»[١].

يقول جارودي: «دخلت الإسلام وبإحدى يدي الإنجيل، وباليد الأخرى كتاب رأس المال لماركس، ولست مستعداً للتخلي عن أي منهما»[٢].

ويقول: «عندما أعلنت إسلامي لم أكن أعتقد بأني أتخلى عن

---

(١) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كلاوي: ص١٨٩-١٩٠، عن مجلة تشرين السورية، عدد يوم ٢٥/ ٣/ ١٩٨٤م.

(٢) روجيه جارودي والمشكلة الدينية، الميلي: ص٢٧٩.

مسيحيتي ولا عن ماركسيتي، ولا أهتم بأن يبدو هذا متناقضاً أو مبتدعاً»[(١)].

ويقول أيضاً: «أنا جئت للإسلام بعد مسيرة طويلة تنقلت فيها بين الفلسفة المحضة والمسيحية والماركسية، وانتهيت إلى الإسلام دون التخلي عن اعتقاداتي الخاصة وقناعاتي الفكرية؛ لأن انتقالي إلى الإسلام لا يعتبر انقطاعاً من ماضي؛ بل هو تواصل لذلك الماضي الطويل الذي عشت فيه تجارب كثيرة، والدين الذي أناعليه اليوم هو توفيق بين الإسلام وما سبقه من ديانات... وكوني أصبحت مسلماً فهذا لا يعني أني تخليت عن اعتقاداتي الدينية والفلسفية السابقة. لذلك فأنا عندما أنشأت متحف قرطبة للحضارة الإسلامية قبل ست سنوات في أسبانيا؛ قمت في هذه المناسبة بعقد مؤتمر ديني إبراهيمي، أسندت رئاسته بالتساوي إلى ثلاث شخصيات إسلامية ومسيحية ويهودية»[(٢)].

وفي سؤال عن الإزدواجية التي يمارسها جارودي عن إيمانه بأديان متباينة، وفلسفات متناقضة، وكان السؤال بهذه الصيغة: كيف يمكننا أن نفهم غارودي المسيحي، وغارودي الماركسي، وغارودي المسلم؟ أجاب جارودي: «لقد قادتني حكمة الحكماء، وفي مقدمتهم "كيركغارد"[(٣)] إلى العقيدة الإبراهيمية... وعليه فإنني لا أرى تناقضاً

---

(١) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، : ص٢٠٠، عن حوار مع جارودي نشر في جريدة البعث السورية يوم ٢٥/ ٣/ ١٩٨٤م، أجرى الحوار ميه هاشم، ووليد مشوح. وفي نفس الحوار (ص٢٠٥) يقول جارودي: "إنني أعتبر نفسي ماركسياً".

(٢) مجلة المجلة، العدد (٣٨٩)، شوال ١٤١٦هـ

(٣) سورين آبي كيركغارد: فيلسوف دنمركي، ولد في كوبنهاغن (١٨١٣-١٨٥٥م) المؤسس الفعلي للفلسفة الوجودية. ويرى أن حقيقة الوجود تعرف عن =

في اختياري هذا، أي في الإزدواجية، بل على العكس إني أرى تكاملاً بين الغايات والوسائل... إن إيماني بالإسلام هو إنجاز وليس انشقاقاً، في الوقت الذي لا أنكر فيه المسيح ولا ماركس.. أنا سعيدٌ الآن وأنا في السبعين من عمري لأنني بقيت مخلصاً لأفكاري»[(١)].

وجارودي يأمل في «تعايش في فلسطين- بين- يهود ونصارى ومسلمين، دون أن يكون أحدهم تابعاً للآخر، في وحدة التقليد الإبراهيمي المشترك»[(٢)]. ويتم هذا الأمل بـ «التلاقي الأخوي بين الأديان الكبرى الإبراهيمية في فلسطين لجميع قبائل الأرض كما جاء في سفر التكوين»[(٣)].

ويؤكد جارودي عدم استقلالية دين من الأديان الكتابية بالتشريع دون الآخر بل لا بد من الأخذ بها جميع، وأن يفسر الحديث منها في ضوء القديم، يقول جارودي: «التشريعات تتباين في التوراة والإنجيل والقرآن؛ بينما يشدد الله على تواصل رسالته: •ينصح بالرجوع إلى أولئك الذين تلقوا الرسالة قبل القرآن، وبالتالي يوصي بالعودة إلى

= طريق التجارب الذاتية للأفراد، هذه التجارب التي تستمد قوتها من وجود الإنسان الذي يسبق ماهيته. ينظر الموسوعة الفلسفية: ص٣٨٧. ومعجم الفلاسفة: ص٥٦٠.

(١) روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان: ص١٨٨-١٩٣. عن جريدة تشرين السورية، يوم ٢٥/ ٣/ ١٩٨٤م. وقد أكد جارودي أنه لا يزال على إزدواجيته ودوجماتيته في مجال العقيدة في حوار له مع مجلة "المجلة" في عددها رقم (٣٨٩) في شوال عام ١٤١٦هـ.

(٢) فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ص ٦٠٤. وينظر: الإسلام في الغرب، روجيه غارودي: ص٢٣٩-٢٤٦.

(٣) فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ص٦٢٨.

التوراة والأناجيل»[(١)]، وسبب ذلك أن الشريعة «مشتركة بين الديانات في حين أن الفقه يختلف بين ديانة وأخرى»[(٢)].

ويرى جارودي أن الشريعة الإسلامية ليست صالحة لكل زمان ومكان، حتى لو كانت صادرة من وحي سماوي فيقول: «نحن لا نسعى أبداً لأمثلة انجازات كل المجتمعات الإسلامية التاريخية، بل نفكر بأن الإدعاء باستخلاص تشريع صالح لكل الأزمنة، من نص موحي به، يصدر عن تمامية ضارة»[(٣)]. ويقول: «إن اعتبار القرآن كتاباً يتضمن تشريعاً صالحاً لجميع الشعوب وجميع الأزمنة، هو بالتأكيد تأويل ضيق ومميت لمستقبل الإسلام»[(٤)] «سيكون من المحال أيضاً الادعاءُ باستنباط قوانين سياسية عالمية أبدية مباشرة من القرآن»[(٥)].

وبهذا المفهوم الفاسد أسقط جارودي حق المسلمين في الاحتكام إلى كتاب الله أو أخذ التشريع منه؛ قبل أن يعرض ذلك على التوراة والأناجيل؛ ولاحظ أنه يقصد هذه الكتب بوضعها الحالي المحرف بدلالة ذكره للأناجيل بصيغة الجمع، مع ما هو معروف له ولغيره أن الإنجيل الذي أنزل على عيسى عليه السلام إنجيل واحد، وجارودي مقتنع بصحة الإنجيل مثله مثل القرآن، وكثيراً ما يقارن بينهما ويستدل

---

(١) الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي: ص٨٢.

(٢) نحو حرب دينية، روجيه غارودي: ص٤١.

(٣) وعود الإسلام، روجيه غارودي: ص٤٤. والتمامية يطلق على كل ما لا يقبل التطور على حسب مفهوم الفيلسوف باسكال، ينظر معجم لالاند: ٢/٩٥٩، ١٠٥٤.

(٤) وعود الإسلام: ص١٠٠.

(٥) المرجع السابق: ص١٠٠.

بهما معاً[١].

ولو سلمنا جدلاً أن الكتب السابقة بقيت على حالها لم تحرف فإن الله نسخها بالقرآن الذي هو الحكم الفصل في كل الأزمنة إلى يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال تعالى عن كتابه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لاتبعني»[٢].

ويقر جارودي بإيمان واحد شامل لجميع الأديان والمعتقدات، هذا الإيمان يستطيع من خلال ثقافات مختلفة «إنجاب ديانات متعددة، وإن هذا التعدد هو غنى؛ لأنه يتيح لنا فرصة تعميق إيماننا وإدراك تميزه: يتيح لنا فرصة التخلص من وهمنا القائم على اعتبار ديانتنا الديانة الحقيقية الوحيدة لأننا نجهل الديانات الأخرى»[٣].

---

(١) ينظر محاضرة غارودي التي ألقاها في المركز القومي للدراسات القضائية في القاهرة، يوم الإثنين ٢١/ ٣/ ١٩٨٣م، بحضور شيخ الأزهر جاد الحق رحمه الله. المحاضرة ضمن كتاب: رجاء جارودي وإسلام أبيض، د.سعد ظلام: ص٦٩-٧٢.

(٢) رواه أحمد: ٢٣/ ٣٤٩، رقم (١٥١٥٦)، والدارمي (٣٩) باب ما يتقى من تفسير حديث النبي ﷺ. رقم (٤٤٩) ١/ ٤٠٣، وابن أبي عاصم في السنة، رقم (٥٠) ١/ ٢٧، والبغوي في شرح السنة، رقم (١٢٦) ١/ ٢٧٠، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ٤٢)، حسنة الألباني بمجموع طرقه في إرواء الغليل، رقم (١٥٨٩) ٦/ ٣٤.

(٣) حفارو القبور، غارودي: ص١٥٩.

ويقول أيضاً: «ليس الأمر تسامحاً... بل إنه احترام التجارب المختلفة عن تجاربنا احترام الوجود الذي يتجاوزنا» ويلزم من احترام التجارب المختلفة عند جارودي «عدم الطلب إلى المسيحي بأن يصبح بوذياً أو إلى المسلم بأن يصبح مسيحياً بل مساعدة البوذي على أن يصبح بوذياً أفضل، والمسيحي مسيحياً أفضل، والمسلم مسلماً أفضل. الأفضل يعني: القادر على تعميق إيمانه وإدراكه لله»[١].

يقول جارودي: «لقد حان الوقت للقول بوضوح: إن المرء يكون هندوسياً أو بوذياً، أو يهودياً، أو مسيحياً، أو مسلماً، ليس بما يعتقد، وإنما بما يفعل وانطلاقاً من هنا، أن نقدر ما تقدمه كل عقيدة دينية لتأنيس الإنسان» ثم يستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]»[٢].

وبترُ جارودي للآية، واستدلالُه ببعضها كمن يستدل بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ٤٣]، ويسكت. فالله ﷻ قال في الآية السابقة التي استدل بها جارودي: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، فأمر الله نبيه ﷺ بالحكم بين اليهود والنصارى إذا اختصموا إليه بالقرآن الكريم وحده أو

---

(١) المرجع السابق: ص١٦٠. وفي مقابلة مع مجلة "الموقف" اللبنانية عام ١٩٨٤م. يدعو جارودي إلى " وحدة فدرالية للطوائف الدينية" تشمل الديانات كافة. ينظر المقابلة كاملة في كتاب روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، رامي كلاوي: ص١٨١.

(٢) نداء إلى الأحياء لجارودي: ص٢٢٠.

بما أوحاه الله إلى نبيه محمد ﷺ؛ إذ لا يجوز الحكم بغير ذلك ولو كان شريعة سابقة؛ لأن نزول القرآن مهيمناً أبطل ما خالفه، وإن كان الحكم فيما سبق من الشرائع موافقاً للحكم في القرآن ففي القرآن كفاية وهو ناسخ لما قبله.

ثم قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: ٤٨]، فهذا تعليل لنهي النبي ﷺ عن اتباع أهوائهم؛ أي إذا كانت أهواؤهم في متابعة شريعتهم التي حرفوها وبدلوها بأيديهم أو عوائدهم الجاهلية فدعهم وما اعتادوه وتمسكوا بشرعكم الميهمن على غيره الناسخ لما سبقه. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المَائدة: ٤٨]، بين تعالى أن الاختلاف بين البشر سنة كونية قدرية لا مناص من وقوعها؛ لابتلاء الناس بعد أن بين لهم الحق من الضلال؛ حتى يتميز الصادق من الكاذب والمؤمن من الكافر.

وفي ١٢-١٥/ ٢/ ١٩٨٧م انعقد مؤتمر سُمي بالمؤتمر الإبراهيمي في قرطبة وبمشاركة أعداد من اليهود والنصارى والقاديانيين والإسماعيلين وقد انعقدم المؤتمر تحت اسم: "مؤتمر الحوار الدولي للوحدة الإبراهيمية". وافتتح جارودي مركز قرطبة للأبحاث الإسلامية والذي يعمل على وحدة الأديان ومن آرائه أن الصلاة المفروضة ثلاث وليست خمساً[(١)].

والذي ينبغي ذكره هنا أن ملة إبراهيم عليه السلام هي الإسلام، وليست ملته اليهودية والنصرانية: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن

(١) الإسلام والأديان، محمد عبدالرحمن عوض: ص ١٥.

قَبۡلُ﴾ [الحَجّ: ٧٨]، وقد امتن الله على العرب بأن أمرهم باتباع ملة أبيهم إبراهيم- التي حرفها غيرهم وحاد عنها- فقال تعالى: ﴿قُلۡ صَدَقَ ٱللَّهُۗ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٩٥].

وقد هدى الله نبيه محمدا ﷺ وأمته إلى ملة إبراهيم التي ضل عنها غيرهم: ﴿قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرۡتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ١٦١-١٦٣]. فهذا هو الإسلام وهو بيان لملة إبراهيم، يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٢٠﴾ شَاكِرٗا لِّأَنۡعُمِهِۚ ٱجۡتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٢١﴾ وَءَاتَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٢٢﴾ ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿١٢٣﴾﴾ [النّحل: ١٢٠-١٢٣]، أي ألزم ملة أبيك إبراهيم، وهي التوحيد الخالص والإخلاص لله الذي هو معنى الإسلام.

ويلوي جارودي أعناق النصوص القرآنية في سبيل التوفيق بين الإسلام والنصرانية، فيقول: «سنضع جانباً أيضاً الاتهامات الموجهة من المسلمين إلى المسيحيين حول سر التثليث؛ لأن محتوى سورة الإخلاص يتطابق تماماً مع قول مجمع (لاتران- latran) المنعقد عام ١٢١٥م حول التثليث: "الله أب وابن وروح قدس" وهذه هي حقيقة معنى: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴿٣﴾﴾ [الإخلاص: ٣]، القرآنية»[(١)].

(١) الإسلام الحي، روجيه غارودي: ص١٨. وينظر للمؤلف نفسه: نحو حرب دينية: ص٢٣. وقرار مجمع لاتران عام ١٢١٥ هو كما ذكر جارودي في كتابه (نحو حرب دينية: ص٢٣): "إن الحقيقة العليا هي في آن واحد: آبٌ وابنٌ وروحٌ قدس، =

ولو كان المسلمون يقرون بالتثليث كما زعم جارودي ما كانت هناك حاجة أصلاً للوحدة التي يدعو إليها جارودي، ولكن المسلمين يؤمنون برب واحد وإله واحد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ولم يكن له شريك في الملك، بل لا إله إلا هو سبحانه وتعالى عما يشركون. وسورة الإخلاص- والقرآن كله- تنص على نفي ما يدعيه النصارى في أن المسيح هو ابن الله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ٣]، فكيف يفتري جارودي أن هذه السورة تدل على عقيدة الشرك: التثليث؟ لقد استخف جارودي بعقول المسلمين جميعاً، وزور الحقائق الثابتة التي لا يختلف عليها إثنان من المسلمين؛ فهل بقي إسلام في قلب جارودي بعد إعلانه عن وثنية التثليث التي يؤمن بها، وعن ماركسيته التي رفض التخلي عنها؟

ومما يظهر تخبط جارودي وقد بلغ به العمر؛ محاولته التوفيق بين الإسلام والفلسفات الهندية- تعاليم اليوبانيشاد على جه الخصوص- على أساس وحدة الوجود، فيؤكد في البدء أن الديانة الهندية ديانة توحيدية.لأننا نجد فيها «معنى الوحدة العميقة للإنسان وللطبيعة ولله من خلال تنوع أسماء الله»[1] وهذا ما يجعلها مع الإسلام على قدم

= وهذه الحقيقة لا تلد ولا تولد ولا تنبثق من غير ذاتها" فأي توحيد في هذا التثليث، وأين تنزيه الله تعالى عن أن يكون له ولد؟ ولأن الاضطراب والخلل مصير كل دين تمتد إليه الأيد بالتحريف والعبث، فقد تلا هذا المجمع أربعة مجامع أخرى تحمل الإسم نفسه (مجمع لاتران) وهو بالمناسبة اسم قصر في روما عقدت فيه هذه المجامع في الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين. ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٤٠٩.

(١) الإسلام الحي: ص ٧٢.

المساواة في ضوء إيمانها بوحدة الوجود.

يقول جارودي: «"السفيتارا يوبانيشاد" تعلم: "الله الواحد الكامن في كل الكائنات الداخل في كل شيء الوجود الداخلي لجميع المخلوقات... تماماً كما يقول بها القرآن الكريم بكل أبعادها في سورة الحديد: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحديد: ٣]»[١].

وهذا ما يؤكد لدى جارودي أن «كل الرسالات المقدسة تنبثق منا لله الواحد، وتحمل التعاليم نفسها. فمثلاً إن تأملاً عميقاً حول الأدفايتا الهندية وتوحيد المسلمين.. يغني أفكارنا المتبادلة حول الوحدة، ويظهر التشابه الواقعي وكذلك الاختلاف في العمل بين هندوسي حقيقي ومسلم حقيقي، الناتج عن أفكار كل منهما حول الأدفايتا والتوحيد»[٢].

فالاختلاف بين المسلم والهندوسي هو في العمل، وبمعنى آخر الوسيلة، أما الأصول فهما يشتركان فيها. فالذي يؤمن بإله واحد قادر لا شريك له؛ هو ومن يعبد ما لا يحصى من الآلهة بمختلف الصور والأشكال: على قدم المساواة عند جارودي في الإيمان. فأي ميزة بعد ذلك للإسلام ناسخ الأديان كلها، الذي حارب عقيدة الشرك بمختلف صورها وألوانها، وأتى ليحرر العباد من عبادة الأصنام والأوثان والأشجار والأشخاص إلى عبادة الله الواحد الأحد لا شريك له في ربوبيته وإلهيته وأسمائه وصفاته، تعالى الله عما يقول الجاحدون علوا كبيراً.

---

(١) الإسلام الحي: ص ٧٣.

(٢) الإسلام الحي: ص٧٣-٧٤. كما سعى جارودي في كتاب: "نحو حرب دينية: ص ٢٧-٣٠" إلى التوفيق بين الإسلام والنصرانية على أساس مبدأ وحدة الوجود.

واستدلال جارودي بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣]، على وحدة الوجود، استدلال فاسد؛ إذ أن الآية تثبت لله تعالى أنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو الباقي تعالى بعد زوال الأشياء كلها وفنائها، وتثبت له تعالى علوه فوق خلقه فوق سماواته، وهو مع علوه أقرب بعلمه وسمعه إلى الإنسان من نفسه.

قال إمام المفسرين الطبري رحمه الله في تفسير الآية: «هو الأول قبل كل شيء بغير حد، والآخر بعد كل شيء بغير نهاية، وإنما قيل كذلك؛ لأنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلها، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]. والظاهر على على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه. وهو الباطن جميع الأشياء فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦]»[(١)].

بل إن الدعوة إلى وحدة الأديان أصبحت على المستوى الدولي، وفي إطار تنظيم عالمي، يمثل فيه المسلمون جزءاً من كل: فخصص برلمان عالمي للحوار بين الأديان، والسعي للوحدة بينها. وقد انعقد هذا البرلمان أول مرة في (شيكاغو) سنة **١٨٩٣**م. وانعقد في المرة الثانية في (شيكاغو) سنة **١٩٩٣**م وانعقد في المرة الثالثة في (كيب تاون) بجنوب أفريقيا في ديسمبر من عام **١٩٩٩**م، وحضره أكثر من

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ٢٧/ ٢١٥.
وينظر جوانب أخرى من تخريفات جارودي وتهجمه على المسلمين في الجزيرة العربية، وإمامهم أحمد ابن حنبل، في كتاب: جدلية العقل في الفكر والعبودية، للشيخ أبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري: ص٩٩-١١٣.

سبعة آلاف شخص يمثلون كل أديان العالم وطوائفه الروحية[١].

وعُقد في الأمم المتحدة ما سمي بمؤتر الأديان، وذلك قبل القمة الألفية التي جمعت زعماء العالم، وانتهى المؤتمر: «بتوقيع زعماء العالم الدينيين على أن: كل الأديان سواء! ولم يحدد المنظمون معنى الدين بشكل من الأشكال، وكان الاتفاق الضمني أن الدين هو: ما تعتقد أنه دين، وحدد المنظمون شرطين فقط لمنع ازدحام المؤتمر- بعد هذا التعريف المائع- فاشترطوا للمشاركة في هذا المؤتمر ألا يقل عمر هذا الدين عن مائة سنة، وألا يكون مؤسس هذا الدين على قيد الحياة! وشارك بعض المنتسبين إلى العلم في بعض بلاد الإسلام في هذا المؤتمر، وتم توقيعهم على ما اتفق عليه من المساواة بين الأديان»[٢].

ثم دخلت هذه الدعوة في الحياة التعبدية العملية إذ أقيمت صلاة

---

(١) جريدة الشرق الأوسط، العدد٧٦٨١، الخميس ١/ ٩/ ١٤٢٠هـ الموافق ٩/ ١٢/ ١٩٩٩م: ص٤، والعدد ٧٦٩٣، الخميس ١٣/ ٩/ ١٤٢٠هـ الموافق ٢١/ ١٢/ ١٩٩٩م، ص١٦. وللإطلاع على مزيد من هذه المؤتمرات واللقاءات والندوات وغيرها ينظر: دعوة التقريب بين الأديان، د.أحمد القاضي، والحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، والدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق، د. محمد حسن الحمصي، والإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي، وبحث: رالف بريبانتي بعنوان "الإسلام والغرب تعاون أم صدام" المنشور في مجلة "إسلامية المعرفة" العدد (٢٠) ربيع ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م: ص ١١-٦٠ وغيرها.

(٢) مجلة البيان، العدد ١٥٦، ص١٢٧، باختصار. وينظر العدد (١٩٥) ص٨٨، من المجلة نفسها.

مشتركة أم فيها البابا ممثلي الأديان الثلاثة: الإسلام والنصرانية واليهودية، وذلك بقرية أسيس في إيطاليا يوم ٢٧/ ١٠/ ١٩٨٦م. وتكرر هذا الحدث أكثر من مرة، مع تواجد ممثلين عن الأديان الوثنية واعتبر البابا التاريخ السابق عيداً لكل الأديان، وأعتبر أول يوم في يناير من كل عام يوم التآخي[1]. كما أقيمت بالكاتدرائية الكبرى بـ "براغ" صلوات رمزية من الأديان السماوية الثلاثة بحضور قرينة الرئيسي الأمريكي كلينتون[2].



(١) ينظر الإبطال لنظرية الخلط بين الأديان، فضيلة الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد، ص. ٢٤،٢٦ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: ٢/ ١١٧٦-١١٧٧.

(٢) جريدة الأهرام العدد (٤٠٩٧١) الاثنين: ٢٢/ ١٠/ ١٤١٩هـ الموافق: ٨/ ٢/ ١٩٩٩م، الصفحة الأخيرة.

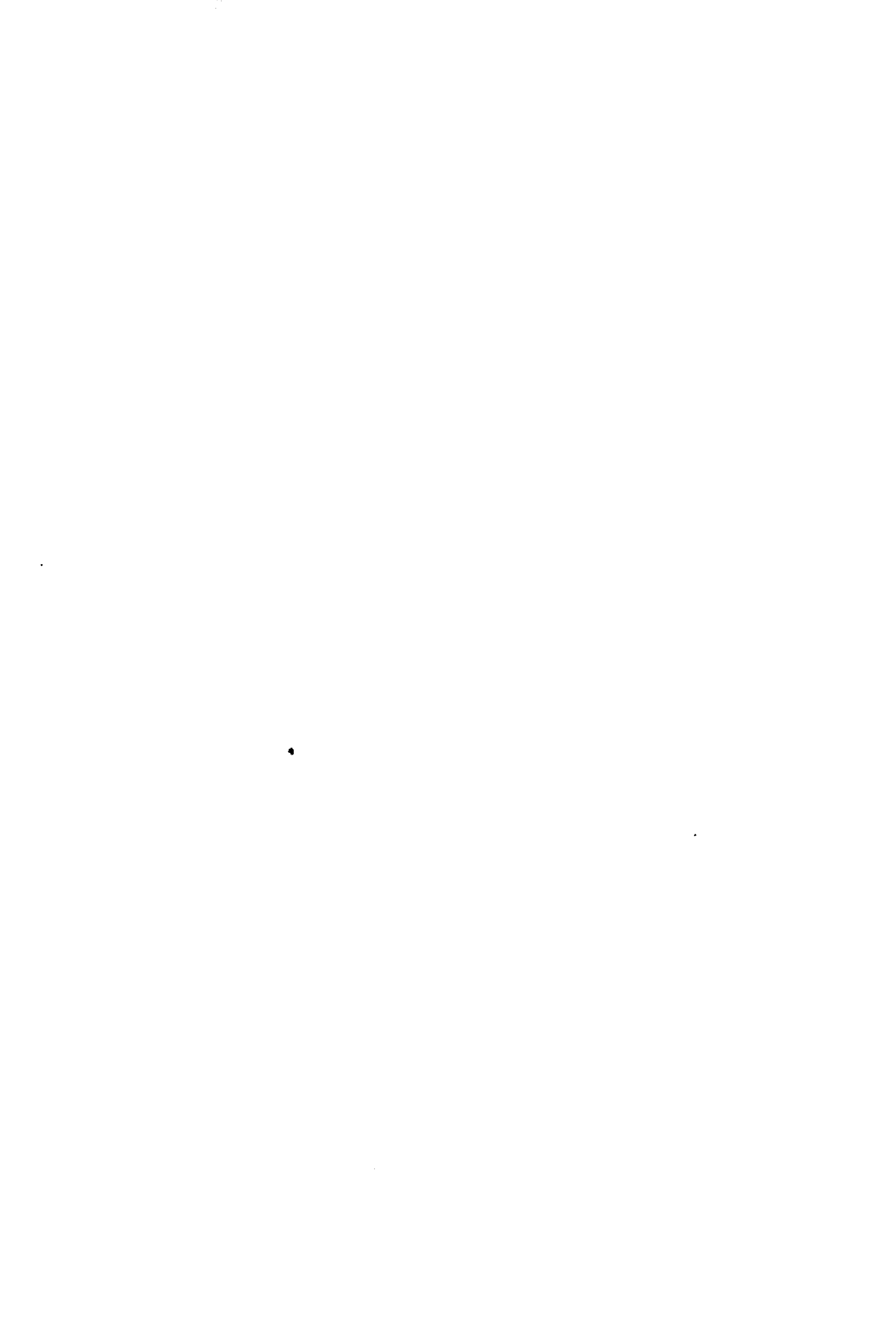


الفصل الأول

وحدة الأديان في ضوء حقيقة التصوف

وفيه مبحثان:

- ❑ المبحث الأول: حقيقة التصوف ومظاهر وحدة الأديان فيها.
- ❑ المبحث الثاني: حقيقة الزهد في الإسلام.



المبحث الأول

حقيقة التصوف ومظاهر وحدة الأديان فيها

المقصود بحقيقة التصوف العناصر البيِّنة التي قام عليها التصوف عند المنتسبين إلى الإسلام، ومنها أصبح التصوف مذهباً مستقلاً بذاته، له طقوس، ومبادىء، ومناهج، وأصول، وقواعد، ومقاصد، ومصطلحات ومدلولات؛ استمدها من مختلف الديانات والمذاهب، ومزجها مع بعضها البعض فخرج لنا في ثوب يسع الناس جميعاً.

وفي البدء: أستثني من انتسب إلى التصوف ممن كان على منهج السلف ووقع له بعض المخالفات اليسيرة في سلوكه وتعبده فيها نوع من الابتداع والخروج عن السنة. فهذا ليس مراداً هنا؛ وإن استشهدت ببعض أقوالهم فهو للتوضيح ولمزيد بيان.

فالتصوف - كمذهب - ليس من الإسلام في شيء على الحقيقة، وإن حاول اتباعه وادعياؤه إلباسه لبوس الإسلام، فهو وليد الأفكار المختلطة من النصرانية ومن المانوية والمجوسية ومن الديانات الهندية والفلسفات اليونانية؛ ولا علاقة له بالإسلام من قريب ولا بعيد. إن حقيقة التصوف مبنية على أنه ديانة روحية شاملة لجميع المذاهب والاعتقادات؛ لذا قلما تجد فروقاً بين التصوف في بلاد المسلمين، وبين التصوف الأجنبي في البلاد المختلفة.

يقول جمال الدين الأفغاني: «إن أمر التصوف لم يكن في المسلمين فقط، بل رجال أديان الكتب السماوية كانوا على حقيقة من

التصوف في المعنى واختلاف في صور الألفاظ، وشكل الإلقاء أو الفهم الذي يريده الرئيس أو المسيطر أن يحور به المعنى على حسب ما يرتئيه نافعاً ومفيداً وموافقاً للغرض في حينه»[(١)].

والمتأمل في طقوس التصوف ومبادئه، ومناهجه وأصوله، وقواعده ومقاصده ومصطلحاته ومدلولاته؛ يجدها كلها أو أغلبها؛ لا تخرج عن مضامين التصوف الأجنبي وأهدافه.

كما أن المقارنة العادلة بين الزهد بصورته التي رسمها الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، وسيرة السلف الصالح وبين التصوف؛ تظهر البون الشاسع بين الطرفين؛ فلا يمكن أبداً أن تلتقي تعاليم القرآن والسنة مع رهبنة النصرانية، وتنسك البوذية، وبرهمة الهندوسية، وغنوصية[(٢)] الفرس واليونان أبداً.

---

(١) خاطرات جمال الدين الأفغاني (ضمن الآثار الكاملة للأفغاني): ٦/ ١٨١.

(٢) الغنوصية كلمة يونانية مأخوذة من اللفظ اليوناني "غنوسيس- "Gnosis ومعناها العرفان أو المعرفة، ويرى الغنوصيون أن المعرفة عبارة عن تذوق المعارف تذوقاً مباشراً، أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العيا، وأن الخلاص يتم بالمعرفة أكثر مما يتم بالإيمان والأعمال الصالحة، ويرون أن الخير والشر عنصران أساسيان للوجود كالمانوية، وأدمجوا في تعاليمهم شيئاً من السحر والشعوذة. وكثر أتباع الغنوصية في مختلف الفلسفات، وأخذت طابع الشمول، وأصبحت بمفهومها العام: حركة دينية فلسفية صوفية متعددة الصور، تنظر للأديان نظرة متكافئة، نتجت عن مزيج مختلف من الديانات الشرقية والفلسفات اليونانية. وقد ظهرت أول الأمر في السامرة ثم في الإسكندرية، وازدهرت في القرن الثاني، وانتشرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط. ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٤٤-٢٤٥، ٢٥٥-٢٥٦، ودراسات في فلسفة العصور الوسطى، د.ماهر عبدالقادر، ود.حربي عطيتو: ص٢٦٢-٢٧٣. وأثر الخصوصية العربية في المعرفية الإسلامية، د.رفيق العجم: ص١٧٧-١٨١. وتاريخ الفكر المسيحي، القس: حنا الخضري: ١/ ٣٩٩ وتاريخ الكنيسة، جون لوريمر: ١/ ١٠٣.

إن أغلب المتصوفة يؤمنون بأن لكل مذهب من المذاهب جزءاً من الحقيقة ولو كانت ضئيلة؛ لأن الحقيقة الكلية واضحة كالشمس الفياضة في كل مكان؛ وتبرز في كل شيء بوجه خاص، وبشكل يخالف في الظاهر ما عليه غيره من المذاهب؛ ولكنها في الباطن حقيقة واحدة شاملة للكل. وبالتالي ينظر الصوفي إلى من يخالفه المعتقد بنظرة خالية من التعصب، ويكون مستعداً للأخذ بتلك الحقائق، والعمل بها في أي مذهب كانت، وفي أي طائفة وجدت. ومن المسلم به أن جميع آراء الصوفية تتلاقى في النهاية في حقيقة واحدة؛ بيد أن تلك الحقيقة، تبدو بأشكال مختلفة بحسب زمان الصوفي نفسه، ومكانه ومذهبه وأفكاره.

ومن هذا الباب: كانت مظاهر وحدة الأديان متأصلة في التصوف منذ منشئه، فقد رضع التصوف من لبن كل أمة من الأمم- على اختلاف معتقداتهم - فشب وقد أصبح له في كل دين والد واجب الطاعة والاتباع؛ فلا سبيل للصوفي عندئذٍ إلا الجمع بينهم، حتى يتسنى للتصوف العيش والبقاء.

لذا فإنه من قال إن حقيقة التصوف مستمدة من الديانات الهندية، فقد صدق. ومن قال إن للنصرانية نصيب الأسد في التصوف فقد صدق، ومن قال إن الفلسفة اليونانية هي الأساس التي قامت عليها حقيقة التصوف؛ فصادق كذلك. وقل ذلك في أغلب الأديان والمذاهب التي واكبت ظهور التصوف ؛ ولا تزال.

يرى بعض الباحثين[1] أنه منذ القرن الثاني تمت ترجمة بعض

---

(١) الدكتور قاسم غني في كتابه: تاريخ التصوف في الإسلام: ص٢٢١-٢٢٢. وينظر الفكر العربي ومكانته في التاريخ، دي لاسي أوليري: ص١٦٣-١٦٤.

الآثار البوذية والهندية مما له علاقة بالتصوف وترك الدنيا، كما تم وصف العادات والتقاليد الهندية والبوذية في هذا المجال؛ فضلًا عن أن الصلات التجارية بين المسلمين وغيرهم في فارس والهند؛ وانتشار رهبان سياحين من وثنيي هذه البلاد في العراق وسائر البلاد الإسلامية، بالإضافة إلى رهبان النصارى، ووجود صوامع ومعابد بوذية كثيرة في البلاد التي فتحها المسلمون في شرق إيران في بلخ(١) وبخارى، وفي بلاد ما وراء النهر(٢): ترك كل ذلك أثره في متصوفة المسلمين؛ فطبع التصوف عندهم بطابع هندي بوذي؛ وانتقلت عقائد الفناء والحلول ووحدة الوجود إلى متصوفة المسلمين؛ أمثال البسطامي(٣) وأبي سعيد أبي الخير، وغيرهما. وهذا ليس على إطلاقه بل قلة من هؤلاء المتصوفة تأثروا بتلك المذاهب.

---

(١) بلخ: مدينة قديمة من مدن أفغانستان حالياً تقع بالقرب من مزار شريف، وبخاري من مدن أوزبكستان حاليًا. وإليهما ينتسب كثير من أهل العلم من العجم. ينظر الروض المعطار: ص٨٢، ٩٦. والموسوعة العربية العالمية: ٥/٧٨.

(٢) بلاد ما وراء النهر: مصطلح تاريخي قديم، اشتهر في كتب التاريخ الإسلامي، وبين الفاتحين المسلمين، يقصد بها البلاد الواقعة شمال شرق نهر جيحون، المعروف حالياً باسم نهر (آمودريا) يبلغ طوله (٢٦٢٠كم) وينبع من جبال بامبر في طجاكستان، ويمر بتركمانستان وأوزبكستان، ويصب في بحيرة آرال مكونا دلتا واسعة. ينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي: ٥/٤٧، والمنجد: ص٦٩، ٥١٨.

(٣) أبو يزيد طَيْفُور بن عيسى بن سَرُوشَان.كان جده سَرُوشَان هذا مجوسياً؛ فأسلم. وهو واحد من ثلاثة إخوة: آدم وطيفور، وعلي، وكلهم كانوا زهاداً عباداً، من أرباب الأحوال عند أتباعهم. والبسطامي نسبة إلى بلدة قريبة من نيسابور فتحت صلحاً في عهد عمر بن الخطاب ﵁.توفي سنة (٢٦١هـ) عن ثلاث وسبعين عاماً. ينظر طبقات الصوفية، للسلمي: ص٦٧، وتاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات وحوادث٢٦١-٢٨٠هـ) ص١١٠.

كما أن باحثين آخرين أضافوا الفلسفة اليونانية مصدراً رئيساً استمد منه التصوف كثيراً من نظرياته، يقول نيكلسون: «لا حاجة بنا إلى الإطناب في الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية[١] بين المسلمين في ذلك العصر، فإن كل من له إلمام بتاريخ الأدب العربي يعلم كيف طغت موجة العلوم اليونانية على العراق من مراكز ثلاثة: من الأديرة المسيحية في الشام، ومن مدرسة جند نيسابور[٢] الفارسية في خوزستان[٣]، ومن وثني حران[٤]، أو الصابئة في الجزيرة[٥]، وعكف على دراستها

(١) الهلينية تمثل في التاريخ الفترة التي تقع بين خروج الإسكندر الأكبر من اليونان لغزو العالم (٣٣ق.م) حتى سقوط الممالك اليونانية على يد الدولة الرومانية (٣٠ق.م) وتختلط فيها الفلسفات اليونانية بالمعتقدات والأفكار غير اليونانية لشعوب آسيا الوسطى والبحر الأبيض. ينظر المعجم الفلسفي، د.عبدالمنعم الحفني: ص٣١٠ والموسوعة العربية الميسرة: ٤/ ٢٥٨٤.

(٢) مدينة "جند نيسابور" تقع في إقليم خوزستان الآتي ذكره، وهي مدينة بناها سابور بن أردشير فنسبت إليه، فتحها المسلمون سنة (١٩هـ) في عهد عمر رضي الله عنه. ينظر معجم البلدان: ٢/ ١٧٠، والروض المعطار: ص١٧٣.

(٣) خوزستان: المنطقة الواقعة شرق دجلة وشط العرب تمتد حتى عمق الأراضي الإيرانية، وسكانها خليط بين العرب والفرس، والغالب على سكانها: الاعتزال، وفيها طوائف من جميع الملل. وخوزستان لفظ فارسي معناه: بلاد الخوز، وتعني: بلاد الهور، وجمعها: الأهوار. وفي إيران حالياً مدينة تعرف باسم: أهوازستان تقع قرب الحدود العراقية. ينظر معجم البلدان: ٢/ ٤٠٤، والروض المعطار: ص٢٢٥.

(٤) حران: بلدة في العراق إلى الشمال على طريق الموصل، ينسب إليها الصابئة، فتحت صلحاً في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ينظر معجم البلدان: ٢/ ٢٣٥. والروض المعطار: ص١٩١.

(٥) الجزيرة، في العراق، وسميت بالجزيرة لأنها تقع بين نهري دجلة والفرات، وهو إقليم كبير يمتد من تكريت على نهر دجلة، إلى الحديثة وعانة على الفرات جنوباً، وتعرف قديماً بجزيرة (آفور، أو آثور) نسبة للملوك الأثوريين من الجرامقة ملوك الجزيرة والموصل. ينظر معجم البلدان: ٢/ ١٣٤.

(بعض) المسلمين، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث... ومعنى هذا أن الأفكار الأفلاطونية الحديثة قد انتشرت بين (هذه الفئة من) المسلمين انتشاراً واسعاً، وكانت في متناول طبقات المتعلمين منهم.. وبوجه خاص في الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف والقول بوحدة الوجود عدة قرون، كما كانتا الوطن الذي تجمع فيه فلاسفة: الأفلاطونية الحديثة، وأصحاب المذهب: الغنوصي، وهراطقة[(١)] المسيحيين»[(٢)]. إلى أن قال: «وليس عندي من شك في أن المذهب الغنوصي وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية؛ كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي، وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة... إننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف؛ استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي؛ ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية: أو بمعنى أدق وليد

---

(١) الهرطقة (heresy) كلمة أغريقية الأصل مرادفة للفظ الكفر، معناها: الخروج على مجموعة الأفكار الدينية التي يؤمن بها السواد الأعظم من الناس في مجتمع ما وزمن ما. وقد أطلق هذا اللفظ - في الغالب - على الخارجين عن الكنيسة الكاثوليكية (والأرثوذكسية بدرجة أقل)، ولا يختص بالأفراد بل أطلق على الحركات الدينية المعارضة؛ ففي عام (١٥٥م) اتهم أسقف روما الكنائس الشرقية بالهرطقة، وفي مستهل عصر النهضة الأوربي كانت البروتستنتينية هرطقة بالنسبة للكاثوليكية (ولا تزال). كما أطلقت الكنيسة على علماء هراطقة؛ مثل الإيطالي غاليليو، وعلى من قاوم السلطة الطاغية للكنيسة أمثال مارتن لورثر، وتطلق بالمعنى الدقيق على الذين قالوا بالوحدانية، وببشرية المسيح عليه السلام ينظر الهرطقة في الغرب، د.رمسيس عوض، والجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي: ص٤٥.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص١٤.

اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي»[١].

لقد تناولت الصوفية من الفلسفة اليونانية معاني الأزلية والحقيقة، وحقيقة الحقائق، والحكمة، والعلة والمعلول، والفيض، ووحدة الوجود، والكثرة، والعقل الأول، والعقل الكلي، والمعرفة، وعبرت عنها بلسان الذوق عن الذات الإلهية، ومعرفة العالم بالله، وصدور الموجودات فيه عن ذات واحدة هي عينه وهو عينها.

وثمة عوامل أخرى تضاف، لها أثرها الفعال في التصوف: «فحين نتحدث عن الصوفية ربما لا نستطيع أن نعزو أي أثر للدين الزرادشتي الأصلي الذي هو ذو صبغة قومية بعيدة عن الزهد، في حين إن الديانتين المانوية والمزدكية[٢]- وهما الديانتان غير الرسميتين في بلاد فارس- تظهر فيهما آثار زهدية واضحة؛ وحين نجد - وهذا واقع الحال - أن الكثير من المتصوفين الأوائل كانوا ممن انقبلوا إلى الإسلام عن الزرادشتية، أو أبناء لزرادشتيين دخلوا الإسلام؛ نميل إلى الشك بأنهم - رغم تظاهرهم باعتناق الإسلام - كانوا في الواقع من

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص١٨.

(٢) المزدكية: نسبة إلى مزدك الذي ظهر في أيام كسرى الفرس: قباذ، وقد دعاه مزدك إلى مذهبه فأجابه قباذ. وهم مثل المجوس في القول بأن للكون خالقين. ورأى أن سبب المباغضة هو في الأموال والنساء؛ لذا أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما كالاشتراك في الهواء والطرق والنار والكلأ، وغيرها. ولما توفي قباذ، وملك ابنه أنو شروان قتل مزدك وبعض أتباعه، وتفرق الباقون سنة (٥٢٩م) تقريباً. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٢٤٩، ومذاهب الفرق الضالة لابن الجوزي: ص٧١.

الزنادقة[1]»[2].

والأمثلة على توافق التصوف في حقيقته مع الديانات المخالفة للإسلام كثيرة، منها:

أولاً- في مجال ترويض النفس وتنشئتها:

لقد استمد التصوف من النصرانية محاربة النفس وقهرها وتجويعها وحرمانها من النوم أياماً متوالية، والقيام بالرياضة الشاقة لترويضها ومنعها من المباحات بصورة تخرج عن المألوف؛ وتحريم الزواج على القسس والرهبان. ومنع امتلاك المال والعيش عالة على الناس، ونحو

---

(١) الزنادقة، مفرده: زنديق، وهو المنسوب إلى الزندقة: لفظة معربة من الفارسية، فقد كان الفرس يطلقون لفظ "زندي" على من انحرف عن ظواهر نصوص كتبهم نسبة إلى كتاب ماني المجوس: "الزند" ومعناه: التفسير، الذي وضعه تفسيراً لكتاب زرادشت "البستاه" لكن أغلب الفرس رفضوه ولم يقبلوا به. فأخذته العرب وعربوه إلى "زنديق". وقد ظهر لفظ "زنديق" في عهد الخليفة العباسي المهدي فكان يطلق على المانوية الثنوية القائلين بإلهين هما: النور، والظلمة، وعلى الشعوبية والحركات الباطنية كالبابكية والخرمية التي ظهرت في ذلك الوقت. كما كان يطلق أحياناً على المستهتر الماجن الذي لا يؤدي الفرائض، ويجاهر بالمعاصي. ومع مرور الزمن أصبح لفظ "الزندقة" في العصر الإسلامي لفظاً عاماً لا تختص به طائفة دون أخرى بل يطلق على كل من أظهر الإسلام، وأبطن الكفر. ولذلك يغلب إطلاقه على الأفراد في حين يقل إطلاقه على الطوائف المخالفة. ينظر مروج الذهب للمسعودي: ١/ ٢٥٩، وكشف المحجوب للهجويري: ٢/ ٦٥٢-٦٥٣، وتاج العروس للزبيدي: ١٣/ ٢٠١، مادة "زندق" وتاريخ الإلحاد في الإسلام، د.عبدالرحمن بدوي: ٣٥-٤٣.

(٢) الفكر العربي ومكانته في التاريخ، دي لاسي أوليري: ص ١٦٣. وينظر اللمع للطوسي: باب في ذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر: ص ٤٩٧-٥٠١.

ذلك من ضلالاتهم[١].

كما استمد ذلك من الأفلاطونية المحدثة[٢]، وفيها يكون تطهير النفس السفلية عن طريق التجرد من الشهوات الجسمانية، والميول الحسية[٣]، وهو عينه ما تراه الصوفية إلى حد بعيد.

يقول التستري: «اجتمع الخير كله في هذه الأربع خصال، وبها صار الأبدال أبدالا: إخماص البطون، والصمت، والخلوة، والسهر»[٤]. وورد عن الشبلي أنه اكتحل بالملح ليعتاد السهر، ولا

(١) ينظر أمثلة على رهبانية النصارى التي ما أنزل الله بها من سلطان في قصة الحضارة: ١٢/ ١١٩-١٢٥. وأصداء الزمن: الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود، يان دوبراتشينسكي: ص ٨٤-٨٦، ٢٠٥-٢٠٨، ٢٥٣-٢٥٧، والتاريخ الأسود للكنيسة، القس دي روزا: ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢) الأفلاطونية المحدثة (الحديثة) مصطلح يطلق على المذهب الفلسفي الذي ينتمي إلى أفلاطون، فقد عمد أتباع هذا المذهب إلى أفكار أفلاطون والأصول التي استقى منها أفلاطون فلسفته، فمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده، وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية وسعوا إلى إحتواء عبادات الشرق والسحر والكيمياء القديمة، وطبعها بطابع إغريقي، وإلباسها ثوباً يونانياً خالصاً، وتدعيمها بدعامة عقلية من فلسفة أرسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد، ومن أبرز من ينتسب إلى هذا المذهب: أفلوطين، وأميليوس، وفرفرويوس، وبرقلس وغيرهم. كما أن له جانباً صوفياً يقوم على التجرد من ماديات النفس، واعتزال العالم الخارجي بإطالة التأمل والتفكر والنظر في النفس أو في العالم رغبة الوصول إلى الإله أو الاتحاد به فكرياً، والعيش معه في العالم الأعلى، أو الكينونة الدائمة في ذلك العالم المجرد أو الإلهي، والإطلاع على أسرار تعجز النفس عن الوصول إليها في حال ماديتها. للمزيد ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٨٥، وتاريخ الفلسفة اليونانية، د. ماجد فخري: ص١٨٤، وما بعدها.

(٣) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ١٤٢.

(٤) غيث المواهب العلية، لابن عباد النفري: ١/ ٨٧-٨٨.

يأخذه النوم، يقول الشبلي: «كنت في أول بدايتي إذا غلبني النوم أكتحل بالملح، فإذا زاد علي الأمر أحميت الميل فاكتحل به»[(١)]. وذكر عن أحمد الدردير[(٢)] أنه ردد الذكر ستة أشهر حتى أحرق الذكر جسمه، وأذهب لحمه ودمه حتى صار مجرد الجلد على العظم[(٣)]. ولم يخرج أبو عبدالله الصبيحي[(٤)] من بيت من تحت الأرض ثلاثين سنة[(٥)]. ومن ذلك ما ذكر عن البدوي أنه «كان طول نهارة وليله قائماً شاخصاً ببصره إلى السماء، وقد انقلب سواد عينيه بحمرة تتوقد كالجمرة. وكان يمكث الأربعين يوماً وأكثر لا يأكل ولا يشرب، ولا ينام»[(٦)].

أما في جانب اللبس: فقد اتخذ صوفية المسلمين من الصوف رداءً لهم أسوة برهبان النصارى ونساكهم. ثم اتخذوا لبس الخرقة فوق ملابسهم أسوة برهبان النصارى أيضاً الذين كانوا يلبسون خرقة بيضاء باديء الأمر ثم أصبحت سوداء اللون لاحقاً.

يقول نيكلسون: «كانت الثياب المصنوعة من خشن الصوف علامة الزهد قبل الإسلام. وفي هذا حاكى العرب رهبان المسيحيين. وقد شاع

---

(١) اللمع للطوسي: ص ٢٧٥، وينظر: الرسالة القشيرية: ١/١٤٩.

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، الفقيه المالكي، ولد سنة(١١٢٧هـ-١٧١٥م) تعلم بالأزهر، كتابه "أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك" من الكتب المعتمدة في المذهب المالكي. توفي سنة (١٢٠١هـ- ١٧٨٦م). ينظر شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف: ص٣٥٩، وأبو البركات سيدي أحمد الدردير، عبدالحليم محمود.

(٣) أبو البركات سيدي أحمد الدردير، لعبدالحليم محمود: ص٧٦.

(٤) الحسين بن عبدالله بن بكر، من أهل البصرة، كان عالماً بعلوم القوم، وصنف كتباً فيها. أخرجه أهل البصرة منها، إلى سوس وتوفي بها. ينظر الكواكب الدرية: ٢/ ٧٨، وطبقات الأولياء: ص٣٣٤.

(٥) طبقات الصوفية: ص٣٢٩. واللمع: ص٥٠٠.

(٦) الطبقات الكبرى: ١/١٥٦.

استعمال هذا النوع من الثياب بين زهاد المسلمين الأوائل. ومنه اشتق اسم الصوفية الذي استعمل قبل نهاية القرن الثاني الهجري. على أن اسماً آخر أطلق على هؤلاء الزهاد، وإن كان أقل شيوعاً من اسم الصوفي وهو مسوحي؛ نسبة إلى مسوح جمع مسح وهو اللباس من الشعر»(١).

ويزعم الحارث المحاسبي أن «لباس الصوف، والرقاع للخروق التي تحدث فيه... ما زالت الرسل والنبيون والصالحون يفعلون ذلك، وعوام الفقراء وأهل الصناعات، كالحمالين والملاحين وغيرهم»(٢).

وما ذهب إليه المحاسبي- رحمه الله- فيه نظر، ولم يثبت في لبس الصوف نص صحيح يفيد أنه كان لباس الأنبياء، وغاية ما وقفت عليه حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «كان على موسى يوم كلمه ربه، كساءُ صوفٍ، وجُبَّةُ صوف، وكُمَّةُ صوف، وسراويل صوف، وكانت نعلاه من جلدِ حِمار ميت»(٣) وهو حديث ضعيف جدا.

وزعم السهروردي أن الصوف كان لباس عيسى عليه السلام فقال: «كان عيسى عليه السلام يلبس الصوف، ويأكل من الشجرة، ويبيت حيث أمسى»(٤).

ولبس الصوف لم تأمر به الشريعة، ولم يفعله أحد من الصحابة

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص٤٨-٤٩. وينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ١٠٠-١٠٢.

(٢) المسائل في أعمال القلوب والجوارح، للحارث المحاسبي: ص١٠٤.

(٣) رواه الترمذي: كتاب اللباس (١٠) باب ما جاء في لبس الصوف، رقم (١٧٣٤) ٣/٣٤٨. قال الترمذي: "هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث حميد الأعرج، وحميد هو ابن علي الكوفي منكر الحديث". وقال الألباني: ضعيف جداً (ضعيف الترمذي للألباني: ص١٩٨، رقم٢٩١).

(٤) عوارف المعارف: ص٦٠.

ﷺ أو الأئمة المقتدى بهم. وقد ورد استعماله في القرآن في سياق ذكر المتاع والأثاث، ولم يخصص باللبس أبداً، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَـٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَـٰثًا وَمَتَـٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝٨٠﴾ [النّحل: ٨٠]، ثم ذكر بعد ذلك الملبس فلم يخصصه بالصوف وحده، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ﴾ [النّحل: ٨١]، قال البخاري: «سرابيل: قمص» وقال قتادة(١): «يعني ثياب القطن والكتان والصوف وقمصها»(٢).

أما ما ورد في بعض الآثار من لبس الصحابة ﷺ للصوف، فإنما هو لضرورة فرضت عليهم حيث لم يجدوا غيره؛ فلما منَّ الله عليهم بالخير ووسع عليهم في الرزق تركوا لبس الصوف، ولبسوا ما هو أجمل منه، ولم ينقص ذلك من منزلتهم رضوان الله عليهم شيء، يبين هذا ما جاء في الأثر عن عكرمة(٣) مولى ابن عباس أن أناساً من أهل العراق جاءوا فقالوا: يا ابن عباس! أترى الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: «لا، ولكنه أطهر، وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه

---

(١) أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي التابعي، إمام المفسرين والمحدثين كان ثقة مأموناً حجة في الحديث، وكان إماماً في العربية وأيام العرب وأنسابها، ولد سنة (٦٠هـ)، روى عن أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ وعن كبار التابعين توفي سنة (١١٧هـ) ينظر المعرفة والتاريخ: ٢/ ٢٧٧، طبقات ابن سعد: ٧/ ٢٢٩.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: ٨/ ١٥٥.

(٣) عكرمة مولى ابن عباس، التابعي الجليل المفسر، سمع من عدد من الصحابة، وحدث عنه كثير من التابعين وأفتى في حياة ابن عباس. مات سنة (١٠٧هـ) بالمدينة. ينظر تهذيب الأسماء واللغات: ١/ ٣٤٠. تذكرة الحفاظ: ١/ ٩٥.

بواجب. وسأخبركم كيف بدء الغسل. كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقاً مقارب السقف. فخرج رسول الله ﷺ في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف؛ حتى ثارت منهم رياح آذى بذلك بعضهم بعضاً. فلما وجد رسول الله ﷺ تلك الريح قال: «أيها الناس إذاكان هذا اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه». قال ابن عباس : ثم جاء الله بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل، ووسِّع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق»[١].

وقد كان النبي ﷺ يحب لبس القطن، يدل على ذلك ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كان أحب الثياب إلى النبي ﷺ أن يلبسها : الحبرة»[٢].

قال ابن بطال[٣] رحمه الله: «البرود هي برود تصنع من قطن، وهي الحبارت يشتمل بها، وهي كانت أشرف الثياب عندهم؛ ألا ترى أنه ﷺ سجي بها حين توفي، ولو كان عندهم أفضل من البرود شيء لسجي به. وفيه جواز لباس رفيع الثياب للصالحين، وذلك داخل في

---

(١) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١٣٠) باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، رقم (٣٥٣) ١/ ٢٥٠-٢٥١. والحديث حسنه الألباني في صحيح أبي داود: ١/ ٧٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب اللباس (١٨) باب البرود والحبر والشملة، رقم (٥٨١٢-٥٨١٣). ومسلم: كتاب اللباس والزينة (٥) باب فضل لباس ثياب الحبرة، رقم (٢٠٧٩)، ٣/ ١٦٤٨.

(٣) علي بن خلف بن بطال القرطبي، من أهل قرطبة، من أئمة العلم، عني بالحديث العناية التامة وأتقنه. وشرح صحيح البخاري، وتولى القضاء بمدينة لورقه، وحدث عنه جماعة من العلماء، توفي رحمه الله سنة (٤٤٩هـ) ينظر: الصلة لابن بشكوال: ٢/ ٦٠٣، والديباج المذهب: ٢/ ١٠٥.

معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢] الآية»(١).

قال ابن الجوزي: «من الصوفية من يلبس الصوف ويحتج بأن النبي ﷺ لبس الصوف. وبما روي في فضيلة لبس الصوف. فأما لبس رسول الله ﷺ الصوف فقد كان يلبسه في بعض الأوقات، لم يكن لبسه شهرة عند العرب. وأما ما يروى في فضل لبسه فمن الموضوعات التي لا يثبت منها شيء»(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان هديه في اللباس: أن يلبس ما تيسَّر من اللباس من قطن أو صوف أوغيرهما. فالذي رَغِب عما أباحه الله من لباس القطن والكتان وغيرهما تزهُّداً أو تعبُّداً آثم، نظير الذين يمتنعون أيضاً عن لباس الصوف ونحوه، ولا يلبسون إلا أعلى الثياب ترفُّهاً وتكبُّراً كلاهما مذموم»(٣).

وتخصيص الصوف باللبس بدعة، وثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة بهذا فيقول: «إن خير الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»(٤).

وعن محمد بن سيرين أنه بلغه أن قوماً يفضلون لباس الصوف. فقال: «إن قوماً يتخيرون الصوف، يقولون إنهم متشبهون بالمسيح بن

---

(١) شرح صحيح البخاري، لابن بطال: ٩/ ٩٩-١٠٠.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٣٩ - ٢٤٠. وينظر: زاد المعاد: ١/ ١٤٣-١٤٦.

(٣) جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية»: ص ٤٦. وينظر: زاد المعاد: ١/ ١٤٣-١٤٥.

(٤) رواه الإمام مسلم (٨٦٧-٤٣).

مريم، وهدي نبينا أحب إلينا، وكان النبي ﷺ يلبس القطن وغيره»[١].
ودخل الصلت بن راشد[٢] على محمد بن سيرين وعليه جبة صوف وإزار صوف وعمامة صوف؛ فاشمأز منه محمد وقال: «أظن أن أقواماً يلبسون الصوف؛ يقولون قد لبسه عيسى بن مريم، وقد حدثني من لا أتهم أن رسول الله ﷺ قد لبس الكتان والقطن اليمنية. وسنة نبينا أحق أن تتبع»[٣].

ولهذا قال بعض السلف: «كانوا يكرهون الشهرتين من الثياب: العالي والمنخفض»[٤]. قال سفيان الثوري رحمه الله: «كانوا يكرهون الشهرتين: الثياب الجياد التي يشتهر فيها ويرفع الناس إليه أبصارهم، والثياب الرديئة التي يحتقر فيها ويستذل دينه»[٥]. ويروى أن النبي ﷺ: «نهى عن الشهرتين: أن يلبس الثياب الحسنة التي ينظر إليه فيها، أو

---

(١) رواه أبو الشيخ الأصبهاني في (أخلاق النبي وآدابه): ٢/ ٢٣٤، رقم (٣٢٩). والزهد لابن المبارك: باب في الذب عن عرض المؤمن. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: رواه أبو الشيخ بإسناد صحيح. ينظر جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية» لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٤١. ومجموع فتاواه: ١١/ ٧.

(٢) قال البخاري في التاريخ الكبير في ترجمة الصلت بن راشد: «سمع طاوساً، ومجاهداً، وروى عنه جرير بن حازم، وأبان بن يزيد، وحماد بن زيد». وثقه يحيى بن معين (الجرح والتعديل: ٤/ ٤٣٧).وذكره ابن حبان في الثقات (٨/ ٣٢٤).

(٣) رواه أبو الشيخ الأصبهاني في (أخلاق النبي وآدابه): ص١٢٩، رقم (٣٣٠). والزهد لابن المبارك (زوائد نسخة نعيم بن حماد) ص٤٨٢، رقم ٢٢٤. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: رواه أبو الشيخ بإسناد صحيح. ينظر جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية»: ص ٤١.

(٤) جواب فتيا في لبس النبي ﷺ «الرسالة القرمانية»: ص ٤٦. وزاد المعاد: ١/ ١٤٥.

(٥) رواه ابن أبي الدنيا في التواضع والخمول (٦٤). وينظر: الجامع لأخلاق الراوي، للخطيب: ١/ ٣٨١-٣٨٣، والآداب للبيهقي: ص٣٤٥-٣٤٦.

الدنية أو الرثة التي ينظر إليه فيها»(١). وقد نهى النبي ﷺ عن لبس الشهرة فيما يرويه عنه ابن عمر مرفوعاً: «من لبس ثوب شهرة في الدنيا؛ ألبسه الله ثوب مذلة في الآخرة»(٢).

وقال النبي ﷺ: «البذاذة من الإيمان»(٣). قال سفيان: «يعني: التَّجَوُّزَ في الملبس والمطعم ونحو ذا»(٤). والبذاذة هي رثاثة الهيئة، وترك الترفّه في البدن والملبس، وجعله من أخلاق أهل الإيمان؛ لأن المؤمن يؤثر التواضع والتزهد على الشهرة والإسراف، ويبعد نفسه عن الفخر والخيلاء والكبر، قال الطحاوي: «أي: أنها من سيما أهل الإيمان، إذ معهم الزهد، والتواضع، وترك التكبر، كما كان الأنبياء صلوات الله عليهم قبلهم في مثل ذلك»(٥).

---

(١) رواه البيهقي في السنن: ٣/ ٢٧٣، وفي شعب الإيمان: ١١/ ١٩٧، رقم (٥٨١٨)، وفي الآداب: ص٣٤٥، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي: ١/ ٣٨٢ رقم(٨٨٤)، ورجاله ثقات، وسنده صحيح؛ إلا أنه مرسل.

(٢) رواه الإمام أحمد: ٩/ ٤٧٦، رقم (٥٦٦٤)١٠/ ٣٦٣، رقم (٦٢٤٥). وأبو داود: كتاب اللباس (٥) باب في لبس الشهرة، ٤/ ٣١٤، رقم (٤٠٢٩). والنسائي في الكبرى: كتاب الزينة (٦١) باب ذكر ما يستحب من الثياب وما يكره، ٨/ ٣٨٩، رقم (٩٤٨٧). وابن ماجه: كتاب اللباس (٢٤) باب من لبس شهرة من الثياب، ٥/ ٢١٨-٢١٩، رقم (٣٦٠٦-٣٦٠٧). والبيهقي في شعب الإيمان: ١١/ ١٩٥-١٩٦ (٥٨١٦-٥٨١٧). وفي الآداب ص٣٤٥. رقم٧٢٥، والحديث إسناده حسن.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الترجل، الباب الأول، ٤/ ٣٩٣، رقم (٤١٦١). وابن ماجه: كتاب الزهد (٤) باب من لا يؤبه له، ٥/ ٥٦٢، رقم (٤١١٨)، والحاكم (١/ ٩)، والطحاوي في مشكل الآثار: ٤/ ١٩١، رقم (١٥٣١)، ٨/ ٣٥ رقم (٣٠٣٦) وغيرهم من حديث أبي أمامة بن ثعلبة الأنصاري ﷺ. وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه: ٢/ ٣٩٥، وفي الصحيحة، رقم (٣٤١).

(٤) كتاب الزهد، لأبي مسعود المعافى بن عمران الموصلي: ص٢٩٣.

(٥) شرح مشكل الآثار: ٤/ ١٩٣.

قال ابن الجوزي رحمه الله : «إنما أكراه لبس المرقعات لأربعة أوجه، أحدها : أنه ليس من لباس السلف، وإنما كان السلف يرقعون ضرورة. والثاني: أنه يتضمن إدعاء الفقر، وقد أمر الإنسان أن يظهر نعمة الله عليه. والثالث: أنه إظهار للزهد وقد أمرنا بستره. والرابع : أنه تشبه بهؤلاء المتزحزحين عن الشريعة، ومن تشبه بقوم فهو منهم»[(١)].

وجاء رجل ممن يلبس الصوف إلى الحسن، وعليه جبة صوف وعمامة صوف ورداء صوف فجلس فوضع بصره في الأرض، فجعل لا يرفع رأسه، وكأن الحسن خال فيه العجب. فقال الحسن: «ها ! إن قوماً جعلوا كبرهم في صدورهم، شنعوا والله دينهم بهذا الصوف»[(٢)]. قال حماد بن سلمة[(٣)] لفرقد السبخي[(٤)]- وقد رآه لابساً الصوف -: «دع عنك نصرانيتك هذه»[(٥)]. وجاء عبدالكريم أبو أمية[(٦)] إلى أبي العالية[(٧)] وعليه ثياب صوف. فقال له أبو العالية: «إنما هذه ثياب

---

(١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٣٤.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٤١.

(٣) حماد بن سلمة بن دينار البصري، إمام في الحديث والعربية، ورأساً في السنة. توفي سنة (١٦٧هـ) وقد قارب الثمانين رحمه الله. ينظر المعارف لابن قتيبة: ص٥٠٣. تذكرة الحفاظ، للذهبي: ١/ ٢٠٢.

(٤) فرقد بن يعقوب السَّبَخي، روى عن أنس بن مالك وعن جماعة من كبار التابعين، صدوق عابد لكنه ليّن الحديث كثير الخطأ. مات في البصرة سنة (١٣١هـ) ينظر صفة الصفوة: ٣/ ٢٧١. وتقريب التهذيب: ص٧٨٠.

(٥) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٤١.

(٦) عبدالكريم بن أبي المخارق يروي عن أنس بن مالك وكبار التابعين، وسمع منه الإمام مالك وشعبة وابن جريج وغيرهم، وهو ضعيف الحديث. توفي سنة (١٢٧هـ). ينظر التاريخ الكبير: ٦/ ٨٩. وسير أعلام النبلاء: ٦/ ٨٣.

(٧) رفيع بن مهران البصري، من أعلام التابعين، أدرك زمان النبي ﷺ وهو =

الرهبان. إن المسلمين إذا تزوروا تجملوا»[١].

بل إن بعضهم يقعد في الثوب الواحد سنين عديدة مع قدرته على استبداله، وشراء غيره؛ وقد نقل القشيري في رسالته عن يوسف بن أسباط[٢] قوله: «منذ أربعين سنة ما ملكت قميصين»[٣]. ويروى عن الحلاج أنه في أوان ابتداء رياضته لم ينزع ثوبه عشرين سنة، ولم يغسله، وبعد عشرين سنة نزعه وهو مملوء من القمل، فوُزِنت واحدةٌ منها فإذا هي نصف ثمن مثقال[٤].

كما أن بعض المتأخرين من المتصوفة يزهد حتى في لبس الصوف، فيتعرى ويترك الثياب من باب أن اللباس هو لباس التقوى في زعمه. وهؤلاء الصوفية يسمون بالمجاذيب؛ يتجردون عن الثياب البتة، ويمشون في الأسواق، ويجلسون في الخانقاوات كما خلقهم الله، دونما شيء يسترهم.

وعمّن يصفه بقطب عصره، وإمام زمانه، يقول الشعراني[٥]:

= شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ودخل عليه. سمع الكثير من الصحابة وروى عنهم، وحفظ القرآن وقرأه على أبي كعب، وزيد، وابن عباس. ويقال: قرأ على عمر. توفي رحمه الله سنة (٩٠هـ).ينظر التاريخ الكبير: ٣/ ٣٢٦. وسير أعلام النبلاء: ٤/ ٢٠٧.

(١) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٤٢.

(٢) يوسف بن أسباط روى الحديث عن سفيان الثوري وطبقته. نزل الثغور مرابطاً. توفي رحمه الله سنة (١٩٥هـ). ينظر التاريخ الكبير: ٨/ ٣٨٥. ومشاهير علماء الأمصار: ص١٨٦.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٤٦.

(٤) جامع الأنوار في مناقب الأخيار، للبندنيجي: ص٣٢١.

(٥) عبدالوهاب بن أحمد علي بن أحمد الشعراني، والشعراوي، نسبة إلى قرية أبي شعرة من قرى الريف المصري، التي نشأ وولد بها سنة (٨٩٨هـ) تقريباً. انتقل =

«الشيخ إبراهيم العريان[١]: كان ﷺ إذا دخل بلداً سلم على أهلها كباراً وصغاراً بأسمائهم، حتى كأنه تربى بينهم. وكان ﷺ يطلع المنبر ويخطب عرياناً»[٢].

والتعري أخذته الصوفية عن البوذية والجينية[٣]، فجل تماثيل بوذا،

= سنة (٩١١هـ) إلى القاهرة، ودرس مختلف الفنون، ثم أقبل على الاشتغال بالتصوف، ولازم الخواص الصوفي، وتصدى للتأليف فأخرج كتباً كثيرة في علوم القوم ومناقبهم. توفي سنة (٩٧٣هـ). ينظر الكواكب السائرة، للغزي: ٣/ ١٧٦، والكواكب الدرية، للمناوي: ٣/ ٣٩٢.

(١) إبراهيم العريان، من مجاذيب الصوفية، ذكر عنه الشعراوي والمناوي كرامات هي في حقيقتها فحش وسوء أدب، وما يسمونه جذباً هو في حقيقته نوع من الجنون كما سبقت الإشارة إليه. توفي العريان سنة نيف وثلاثين وتسعمائة. ينظر الطبقات الكبرى: ٢/ ١٢٤. والكواكب الدرية: ٣/ ٣١٩، والطبقات الصغرى للمناوي: ص٨٤.

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٢٤.

(٣) من ديانات الهند المشهورة مع قلة أتباعها، أغلبهم يقطن منطقة "كوجرات" في الهند لهم فيها معابد ضخمة هي من عجائب الزمان في البناء والتشييد، وهي- بعكس البوذية- لم تنطلق خارج حدود الهند. ولفظ " جين - Jiina" معناه: المتنصر أو الفاتح وهو لفظ عُرف به الجينيون حديثاً يطلق على معلميهم العظام، بينما كان يطلق عليهم في العصور القديمة: " نجانتا - Niganthas" أي: المستقلون عن كل ارتباط. ويدعي الجنيون أن دينهم قديم جداً (وهو قول يدحضه بعض الباحثين في الديانات القديمة، ويرون أنها معاصرة للبوذية) وأن آخر من جدد دين الجينية هو" فارذامانا مَهَافير (٥٤٠-٤٦٨ أو ٥٩٩ - ٥٢٧ق.م) ويسمونه: جينّا " وكان معاصرا لبوذا، ومختلفاً معه. انتقد كل منهما الآخر. وقد سبق " فارذامانا مَهَا فير) ثلاثة وعشرون رسولاً جنينا، ينزلونهم منزلة قريبة من الآلهة ويطلقون عليه اسم " تيرتانكارا - Tirthankara " أي: صانعي المخاوض، لعبورهم نهر التناسخ، بين كل رسول وآخرملايين السنين. وقد انقسموا لاحقاً إلى فرقتين، لكل فرقة كتابها الخاص بها، والذي يحوي أقوال آخر رسلهم: " مَهَا بير سُوامي". ومجمل عقائدهم تتمثل في إنكار خالق لهذا الكون، بل =

وصور رجال الديانات الهندوكية كلها ناطقة منبئة عمن أخذ القوم هذه القباحة والوقاحة، حتى أن طائفة من طوائف الجينية تسمى الدجاميبرا Digambara، أي: مرتادوا النور، أو لابسي السماء، الذين لم يتخذوا كساء لهم غير السماء، وهم يرون التعري عبادة، وشعاراً للدين الصحيح[(١)].

ومما يلحق بهذا استعمال السبحة، واستعمال الخيط الأزرق والخيط الأسود للدلالة على إنهاء الصوم كما هو الحال عند النصارى[(٢)].

ومما جاءت به المسيحية، وتبعها التصوف فيه: التجرد عن المال، وترك الدنيا، وتجويع النفس، ومنعها من الحلال الذي أحله الله لعباده.

جاء في الإنجيل قول المسيح: «لا تكنزوا كنوزاً على الأرض؛ حيث يفسد السوس والصدأ .. بل اكنزوا لكم كنوزاً في السماء»[(٣)].

وجاء عن المسيح قوله: «لا يقدر أحدٌ أن يخدم سيدين؛ لأنه إما أن يبغض الواحد ويحب الآخر أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر. لا

= العالم عندهم قديم لا بداية له ولا نهاية، ويقولون بوحدة الوجود، والتناسخ، والإيمان بالفناء وسيلة لتصفية الروح، وهم يعظمون الأرواح وينسبونها للألوهية ويعظمون كذلك الأصنام، وينحتون صور "صانعي المخاوض " في معابدهم. ويحرمون ذبح الحيوان، ويؤمنون بالأهمسا (مبدأ اللاعنف)، وتتفق مع البوذية برفضها لتنظيمات البراهمة الخاصة بنظام الطبقات المغلقة. ويعتبر تأثير الجينية - إن سلمنا بقدمها - في الهندوسية تأثيراً كبيراً. ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص ٢٢١-٢٣٥، والأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي أ. توكاريف: ص ٣٠٧.

(١) ينظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٢٢٥، والأديان في تاريخ شعوب العالم: ص٣٠٧.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، عبدالرحمن بدوي: ص ٣٣.

(٣) إنجيل متى الإصحاح السادس: ١٩-٢٠.

تقدرون أن تخدموا الله والمال. لذا أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون، ولا لأجسادكم بما تلبسون، أليست الحياة أفضل من الطعام، والجسد أفضل من اللباس»[١] إلى أن قال -: «فلا تهتموا للغد لأن الغد يهتم بما لنفسه، يكفي اليوم شره»[٢].

وورد عن المسيح قوله: «كل واحد منكم لا يترك جميع أمواله لا يقدر أن يكون لي تلميذ»[٣].

يقول الجنيد «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال؛ لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات»[٤]، ويقول السَرِيُّ السَّقَطِيُّ[٥]: «لا يكن معك شيء تعطي منه أحداً»[٦]، وقال السهروردي: «الفقر أساس التصوف، وبه قوامه»[٧]. وهذا خلاف ما كان عليه المصطفى ﷺ الذي كان يتعوذ من الفقر، فقال: «اللهم إني أعوذ بك من الفقر»[٨].

---

(١) إنجيل متى الإصحاح السادس: ٢٤-٢٥.
(٢) إنجيل متى الإصحاح السادس: ٣٤.
(٣) إنجيل لوقا الإصحاح الرابع عشر: ٣٣.
(٤) الرسالة القشيرية: ص ١٠٦.
(٥) السَرِيُّ بنُ المُغَلِّس السَّقَطِيُّ، إمام الطائفة ببغداد، وأول من تكلم ببغداد من الصوفية بعلوم القوم وحقائق الأحوال. مات رحمه الله سنة(٢٥٣هـ) ودفن في بغداد. ينظر طبقات الصوفية: ص٤٨، وتاريخ بغداد: ٩/ ١٨٧.
(٦) اللمع، للطوسي: ص ٢٦٢.
(٧) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ٥٦.
(٨) رواه الإمام أحمد، رقم (٨٠٥٣): ١٣/ ٤١٨. والنسائي في السنن الكبرى، رقم(٧٨٤٤): ٧/ ٢١٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وإسناده صحيح على شرط مسلم، كما قال محقق المسند.

ومن أركان التصوف عند الصوفية : «ترك الاكتساب لمطالبة النفس بالتوكل، وتحريم الادخار»(١)، يقول الغزالي : «اعلم أن ترك الادخار محمود لمن غلب يقينه وقوي قلبه»(٢). وسئل البسطامي بأي شيء نال المعرفة، فقال : «ببطن جائع، وبدن عار»(٣). ويصف الكلاباذي(٤) الصوفية بأنهم : «قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الأخدان، وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد»(٥). يقول الغزالي : «وقد تنتهي القوة إلى أن يجوز السفر في البوادي من غير زاد؛ وذلك لمن يصبر عن الطعام أسبوعاً، ويقنع بالحشيش»(٦). ويبين الصوفية أنهم متبعون لعيسى عليه السلام في هذا الباب، يقول الغزالي : «وقال عيسى عليه السلام : يا معشر الحواريين جوّعوا بطونكم لعل قلوبكم ترى ربكم»(٧).

ومما استمده التصوف من غيره: التسول واستجداء الناس؛ فمن المعروف أن التسول والاستجداء والوقوف على أبواب الناس، وحمل المخلاة والكشكول من لوازم البوذية، ومن نصائح بوذا الثمانية المشهورة التي نصح بها دراويشه ورهبانه، كما أنه ألزمهم سير

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١٠٤.
(٢) الأربعين في أصول الدين، للغزالي: ص ٢٤٩.
(٣) الرسالة للقشيري: ص ٨٨.
(٤) محمد بن إسحاق بن يعقوب الكلاباذي، من أهل بخارى، ومن أهل الأصول والفقه، توفي سنة (٣٨٠هـ). ينظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي: ص ٢٠٩، والأعلام: ٥/ ٢٩٥.
(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٠.
(٦) الأربعين في أصول الدين، للغزالي: ص ٢٤٩.
(٧) إحياء علوم الدين، للغزالي: ٣/ ٧٦.

البراري، وقطع الصحاري، أو المكوث في الخنقاوات، والانشغال فيها بالذكر[١].

ولقد أخذت الصوفية هذا النظام بكامله عن البوذية، وألزموا أنفسهم به، يقول الطوسي: «الأكل بالسؤال أجمل من الأكل بالتقوى»[٢]. واعتكف إبراهيم بن أدهم[٣] بجامع البصرة مدة، وكان يفطر في كل ثلاث ليال ليلا، وليلة إفطاره يطلب من الأبواب[٤]. وقد كان النوري[٥] يمد يده ويسأل الناس[٦]، وكذلك أبو سعيد الخراز يمد يده عند الفاقه، ويقول: «ثمّ شيء لله؟»[٧]، وأوردوا في ذلك:

وآداب الصوفي عند المسألة　　أن يدخل السوق إليه يسأله
لسانه يشير نحو الخلق　　وقلبه معلق بالحق[٨]

أما السياحة فهي سمة من سمات التصوف ؛ فلقد عاش الكثير من

(١) ينظر التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير: ص ١٠٣.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٢٥٥.
(٣) إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد، كان من أبناء الملوك، سلك طريقة أهل الزهد والورع، وخرج إلى مكة وصحب بها سفيان الثوري، والفضيل بن عياض. ودخل الشام، وروى عن جماعة من التابعين. توفي رحمه الله بالشام سنة (١٦٢هـ) ينظر طبقات الصوفية: ص٢٧، وسير أعلام النبلاء: ٧/ ٣٨٧.
(٤) غيث المواهب العلية: لابن عباد النفري: ٢/ ٦٤.
(٥) أحمد بن محمد أبو الحسين النوري، بغدادي المنشأ والمولد، خراساني الأصل. صحب سرياً القسطي، وأحمد بن أبي الحواري وغيرهما، توفي رحمه الله سنة (٢٩٥هـ) ينظر طبقات الصوفية: ص١٦٤، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٧٠.
(٦) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ١٤٤.
(٧) عوارف المعارف، السهروردي: ص ١٣٨، وغيث المواهب العلية، لابن عباد النفري: ٢/ ٦٤.
(٨) إيقاظ الهمم، لابن عجيبة: ص ٢٦٦-٢٦٧.

الصوفية في الصحاري، وتجولوا في البراري، ويروي السهروردي عن بشر بن الحارث[١] أنه قال: «يا معشر القراء، سيحوا تطيبوا، فإن الماء إذا كثر مكثه تغير»[٢]. ويقول أبو طالب المكي[٣]: «خرجت طائفة الأبدال إلى الكهوف تخليا من أبناء الدنيا»[٤]. ويرى الكلاباذي أن الصوفية لخروجهم عن الأوطان سموا غرباء؛ ولكثرة أسفارهم وسياحتهم في البراري، وإيوائهم إلى الكهوف سموا سياحين[٥]. وذكر الكلاباذي أن أبا عبدالله المعروف بشكتل كان يأوي إلى الخربات في سواد الكوفة، وكان لا يأكل إلا المباح والقمامات[٦]. ويذكر الصوفية أن الخواص[٧] لبث أحد عشر يوماً في البرية لم يأكل شيئاً[٨].

---

(١) بشر بن الحارث بن عبدالرحمن بن عطاء، ولد سنة (١٥٢هـ) وارتحل في طلب العلم، فأخذ عن الإمام مالك، وشريك، وغيرهما. مات رحمه الله سنة (٢٢٧هـ) ينظر طبقات الصوفية: ص٣٩، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٧٠.

(٢) عوارف المعارف، للسهروردي: ١١٨.

(٣) محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي. روى عن أبي بكر الآجري وغيره، وكان يروض نفسه على الجوع حتى اخضَّر جلدُه، توفي سنة (٣٨٦هـ). ينظر تاريخ بغداد: ٣/ ٨٩، وسير أعلام النبلاء: ١٦/ ٥٣٦.

(٤) قوت القلوب، لأبي طالب المكي: ٢/ ٢٩٦.

(٥) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١١.

(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١٦٦. وأبو عبدالله شكتل: لم أجد ترجمته.

(٧) أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواص من أقران الجنيد والنوري، كان كثير الأسفار والتجوال في البلدان. مات بالري سنة (٢٩١هـ) رحمه الله. ينظر طبقات الصوفية: ص٢٨٤، تاريخ بغداد: ٦/ ٧.

(٨) عوارف المعارف، للسهروردي: ١١٩.

ونقل الجاحظ في كتاب الحيوان أن رهبان الزنادقة سياحون؛ كأنهم جعلوا السياحة بدلَ مُقام الملكاني[1] في الصوامع، ومقام النسطوري[2] في المطامير[3]. ولا يسيحون إلا أزواجاً. ومتى رأيتَ منهم واحداً فالتفتَّ رأيت صاحبَه. والسياحة عندهم ألا يبيت أحدهم في منزل ليلتين. ويسيحون على أربعة خصال: على القُدْس، والطهر، والصدق، والمسكنة. فأما المسكنة، فأن يأكل من المسألة، ومما طابت به أنفُسُ الناس له، حتى لا يأكل إلا من كسب غيره الذي عليه غُرْمُهُ ومأثمه. وأما الطهر فترك الجماع. وأما الصدق فعلى ألا يكذب. وأما القدس فعلى أن يكتم ذنبه، وإن سئل عنه[4].

والسياحة التي ليس فيها طاعة لله أو طلب للعلم أو جهاد في سبيل

---

(١) الملكانيون نسبة إلى امبراطور الروم البيزنطي، الذي كان على الإيمان القويم (وهي عقيدة التثليث) والقول بأن المسيح عليه السلام هو ابن الله حقيقة، وأن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بزعمهم. وهم من يُسمى بالروم الكاثوليك، ينظر: معجم الإيمان المسيحي: ص٤٨٢، وتاريخ الكنيسة: ٢/ ٤٥، والملل والنحل: ١/ ٢٢٢.

(٢) النسطوريون نسبة إلى نسطور بطريك القسطنطينية الذي قال إن مريم العذراء لم تلد إلهاً؛ بل ولدت إنساناً، ثم اتحد ذلك الإنسان بعد ولادته بالأقنوم الثاني، وهذا الاتحاد اتحاد مجازي، وليس حقيقياً؛ لأن الإله منح عيسى عليه السلام المحبة، ووهبه النعمة، فصار بمنزلة الابن. فهذه الفرقة نفت أن يوجد في المسيح عنصر إلهي كما تزعم بقية الطوائف النصرانية، ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٥١٠، وتاريخ الكنيسة السريانية الشرقية، الأب ألبير أبونا: ١/ ٦٠-٦١ والملل والنحل: ١/ ٢٢٤.

(٣) المطامير: أماكن تهيأ تحت الأرض، وهي في أصلها اللغوي: الحفيرة تحت الأرض، يوسع أسفلها، تُخبأ فيها الحبوب ونحوها. ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري: ١٣/ ٣٤٣-٣٤٤.

(٤) كتاب الحيوان، للجاحظ: ٤/ ٤٥٧-٤٥٩.

إعلاء كلمة الله فلا خير فيها ؛ فعن أبي أمامة[(١)] رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله ائذن لي في السياحة. فقال النبي ﷺ : «إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»[(٢)].

أيضاً فإن الصوفية منعوا الزواج وآثروا العزوبة أسوة بالنصارى ومن شاكلهم: تقول الصوفية: «من تعود أفخاذ النساء لا يفلح»[(٣)]. و «من تزوج فقد ركن إلى الدنيا»[(٤)]. و «معالجة العزوبة خير من معالجة النساء»[(٥)]. يقول السهروردي : «التزوج انحطاط من العزيمة إلى الرخص ورجوع من التروح إلى النغص، وتقييد بالأولاد والأزواج، ودوران حول مظان الاعوجاج، والتفات إلى الدنيا بعد الزهادة، وانعطاف على الهوى بمقتضى الطبيعة والعادة»[(٦)].

وفي الإنجيل : قال المسيح : «يوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السماوات، من استطاع أن يقبل فليقبل»[(٧)].

ويقول بولس : «وأما من جهة الأمور التي كتبتم عنها فحسن

(١) صُدَيّ بن عجلان بن وهب، صاحب رسول الله ﷺ وممن روى عنه. روي أنه ممن بايع تحت الشجرة، وبعثه النبي ﷺ إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام، سكن حمص إلى أن توفي سنة (٨٦هـ) رضي الله عنه. ينظر: أسد الغابة: ٣/ ١٦، ٦/ ١٦، وتاريخ الإسلام الطبقة التاسعة، ص: ٢٢٦.

(٢) رواه أبو داود: كتاب الجهاد (٦) باب في النهي عن السياحة، رقم (٢٤٨٦) ٣/ ١٢.وحسنه الشيخ الألباني في "صحيح أبي داود " : ٢/ ٤٧٢.

(٣) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ١٥٣ عن إبراهيم بن أدهم.

(٤) المصدر السابق: ص ١٥٢ عن أبي سليمان الداراني.

(٥) المصدر السابق: ص ١٥٢. وينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١٠/ ٤٧٢.

(٦) المصدر السابق: ص ١٥١.

(٧) إنجيل متى: الإصحاح (١٩)، الفقرة ١٢.

للرجل أن لا يمس امرأة»[١]. ويقول: «أقول لغير المتزوجين والأرامل: إنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا»[٢].

وهكذا تتوالى بدع بعض الزهاد حتى جرهم ذلك للوقع في بدع أكبر، فقال المتأخرون منهم بالحلول، وبوحدة الوجود، وإسقاط التكاليف؛ وذلك نتيجة منطقية للبعد عن الكتاب والسنة.

ثانياً- النظريات الصوفية التي استمدت حقيقتها من الأديان الأخرى:

أ - الفناء:

الفناء نقيض البقاء، ويعني الاضمحلال والتلاشي والعدم. والفناء عند الصوفية هو عين النرفانا في البوذية والهندوسية: لهما نفس الغاية مع بعض الفروقات بين عبارة النرفانا: تات تفام أشي Tat tvam ashi (أنت هو ذاك) وبين "أنا الحق سبحاني ما أعظم شأني". والصوفي الفاني عن ذاته هو ألـ غورو عند الهنود/ guru: كلاهما فقد الشعور بالدنيا والحس[٣].

والفرق بين الفناء والرفانا هو أن الفناء يعقبه الاتحاد بالله، وشعور الفاني بأنه هو والله واحد، وأنه باق بقاء جديداً في الألوهية، قال الجنيد: «إذا فني الفناء عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه»[٤]. أما النرفانا فإنها فناء تام مطلق نهائي حيث لا يبقى وجود ذاتي للفاني، ولا يبقى

---

(١) رسالته إلى أهل كورنثوس، الإصحاح السابع، فقرة ١.

(٢) رسالته إلى أهل كورنثوس، الإصحاح السابع، فقرة ٨.

(٣) الفلسفات الهندية، د.علي زيعور: ص٩٠.

(٤) اللمع، للطوسي: ص٢٨٥.

في نفسه ولا في تفكيره شيء لا إله ولا غيره[١]. والنرفانا- غايتها عند البوذية- إنقاذ النفس من التناسخ[٢] والانتقال من حياة إلى حياة والسعي إلى الانطفاء التام، فكما تخمد النار إلى الأبد فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ النرفانا، أي عندما ينطفىء فإنه يخمد إلى الأبد، فكأن النرفانا نوع من الموت ومن هنا نبه بوذا إلى أن النرفانا صعبة المنال في حياة واحدة فهي تستلزم أكثر من تناسخ[٣]. وعلى هذا يمكن القول بأن الفرق بينهما هو في نقطة النهاية فقط، فنهاية الفناء الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات أو الاتحاد به، أما نهاية النرفانا فهي الفراغ من كل شيء[٤]. وهذه الكلمة "النرفانا" استعملت قبل بوذا، وبخاصة في الجينية «فالمذهب الجيني لم يفهم السعادة على أنها استغراق النفس الفردية في النفس الكلية، وإنما وجب عليه أن يمثلها على أنها دخول النفس الفردية في الراحة الأبدية وهي محتفظة بفرديتها. وقد دخلت كلمة النيرفانا في الاستعمال لتدل على هذه الحالة من السعادة التي تفقد فيها النفس الفردية وعيها لذاتها، ثم تبناها البراهمانيون واستعملوها للدلالة على استغراق النفس الفردية في النفس الكلية»[٥].

---

(١) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، د.عبدالله مصطفى نومسوك: ص٤٢٠، وينظر تاريخ الفلسفة العربية، خليل الجر، وحنا فاخوري: ١/ ٣٣٤-٣٣٥.

(٢) التاسخ: هو انتقال الروح من بدن إلى آخر، نباتي أو حيواني أو إنساني. ينظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، مادة: تناسخ: ص٢٢٦.

(٣) الفلسفات الهندية: ص٢٧٥.

(٤) البوذية، د.عبدالله نومسوك: ص٤٢٠، وينظر تاريخ الفلسفة العربية، خليل الجر، وحنا فاخوري: ١/ ٣٣٤-٣٣٥

(٥) فكر الهند: ألبير شويترز: ٨٩-٩٠، وينظر الفلسفات الهندية، د. علي زيعور: ص ٢٧٤.

ب- الحلول:

الحلول[١] يعني أن يحل شيء في شيء آخر، وهو يقتضي وجود الشيئين معاً كحلول اللاهوت في الناسوت وحلول الله في مشايخ التصوف، بزعم الحلولية من الصوفية وغيرهم ممن قال بمثل قولهم. وقد اشتهر القول بالحلول عن كثير من المتصوفة، كالحلاج القائل:

مُزِجت روحي في روحك كما تُمزج الخمرةُ بالماء الزلال[٢]

أخذت المتصوفة هذه النظرية من التصوف الهندوسي الذي يقول بالاتحاد مع الله عن طريق الحب. فـ «عندما تختفي كل الرغبات التي تسكن في قلبه، يصبح الإنسان خالداً، وفي هذه الحياة الدنيا يتصل بالبراهمان ويصبح جسده بالنسبة له بعد ذلك كجلد يتخلى عنه الثعبان فوق منمله»[٣].

كما أن الحلول هو من صميم الديانة البوذية فرع المهايانا[٤] حيث

(١) الحديث عن مظاهر وحدة الأديان في الحلول، ووحدة الوجود وغيرها من اعتقادات الصوفية يأتي في موضعه إن شاء الله. وإنما أشرت إليه هنا لبيان أن حقيقة ما يسمى بالتصوف الإسلامي عند أهله هو في حقيقته خليط من كل دين، وبالتالي كان مرتعاً خصباً لدعاة وحدة الأديان.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠. وهذا مثال وسيأتي بسط ذلك في مبحث الحلول إن شاء الله.

(٣) فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٩.

(٤) هناك نمطان أساسيان للبوذية في العالم في هذا العصر: البوذية الماهيانا (المركبة الكبرى) وتنتشر في شمال وشرق آسيا في التبت، والصين، وكوريا واليابان؛ ولذا تسمى بالبوذية الشمالية، وهي ذات اتجاه متحرر، ولا تلتزم كثيراً بالتعاليم البوذية، ومن أهم مدارسها: مدرسة الزن. والأخرى بوذية الهينايانا (المركبة الصغرى) وتُدعى أيضاً: سيرافادا (الطريق الأكبر) مدعية أنها تملك التقاليد الأعرق. =

قالوا بتجسد بوذا في ثلاثة تجسدات : البشرية، والإلهية، والكونية. فهو جسد الخلق طالما يجول على الأرض ويمارس فيها نشاطاً بشرياً، ثم جسد النعمة لدى دخول العوالم الفوق أرضية، وأخيراً جسد الشريعة لدى تجرده من أي تمثل وتجسيد، وذوبانه في المطلق الذي هو أساس كل شيء[١]. وهو قول يعقوبية النصارى[٢] القائلين بأن اللاهوت والناسوت، اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وقال به بعض المنتسبين إلى الإسلام في بعض الأشخاص[٣].

= وتنتشر في جنوب وجنوب شرق آسيا : في سيلان، وتايلاند، وبورما (ماينمار)، ولاوس، وكمبوديا. وتسمى بالبوذية الجنوبية، وهي ذات اتجاه محافظ. في حين تبدو البوذية الفيتنامية خليطاً من الاثنتين. والخلاف بينهما في فروع العقيدة البوذية، أما التعاليم الأساسية للبوذية فلا يختلفان فيها. ينظر: الفكر الشرقي: د. يونج شوون كيم: ص ٥٩-٦٠.

(١) ينظر البوذية، هنري آرفون: ص ٩١.

(٢) نسبة إلى يعقوب البرادعي أسقف الرها في الشام من (٥٤٢-٥٧٨م)، واليعاقبة اسم عرف به النصارى السريان نسبة إليه. ومذهبهم يقول بطبيعة واحدة للمسيح جامعة بين اللاهوت والناسوت، وأن الذي ولد من مريم هو الإله، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وزعم قوم من اليعاقبة يقال لهم الإليانية: أن الكلمة لم تأخذ من مريم شيئاً؛ ولكنها مرت بها كالماء بالميزاب، وما ظهر بها من شخص المسيح في الأعين فهو كالخيال، والصورة في المرآة، وإلا فما كان جسماً متجسماً كثيفاً في الحقيقة، وكذلك القتل والصلب إنما وقع على الخيال والحسبان. والقول بطبيعة واحدة للمسيح؛ قول قديم قالت به كنيسة الإسكندرية قبل اليعاقبة؛ إلا أنه نسب إلى يعقوب البرادعي؛ لأنه من أنشط الدعاة إليه، لا أنه مبتدعة ومنشئه، ولفظ "اليعاقبة" أصبح غير مرغوباً عند أتباعه في هذا العصر، فاستبدلوه بلفظ: "السريان الأرثوذكس". ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٢٥، ومعجم الإيمان المسيحي، الأب صبحي اليسوعي: ص٥٤٧-٥٤٨. وتاريخ الكنيسة السريانية الشرقية، الأب ألبير أبونا: ١/ ١٠٣-١٠٤.

(٣) ينظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي: ص ١١٧.

ج - وحدة الوجود:

وحدة الوجود التي قال بها الصوفية، وتعني: أن الله سبحانه عين خلقه، وأن الموجودات غير الله عدم أو ظلال في المرايا، وأن الحقيقة الوجودية واحدة، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها[١]؛ هي في أصلها نظرية هندية، فقد نقل البيروني أثراً هندياً في نظرية وحدة الوجود عن أحد كبراء الهنود ويسمى باسديو، فقال: «قال باسديو في كتاب بكيتا: أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بيذ»[٢]. ومن لوازم وحدة الوجود عند الهنود أن الهندي «يرى الإله الذي يعبده في كل شيء ولهذا فهم يحترمون كل موجود له حياة»[٣].

كما أن الصوفية أخذت القول بوحدة الوجود عن الفلسفية اليونانية، والتي تدين بمذهب شمول الألوهية أو وحدة الوجود، ففي المذهب الرواقي: «ليست الأشياء كلها إلا جوانب من كلٍّ رائع، جسده الطبيعة، وروحه الله»[٤]. ويقول إكسانوفان[٥]- أحد فلاسفة اليونان:

(١) سيأتي مزيد بيان لحقيقة وحدة الوجود لاحقاً إن شاء الله.
(٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني: ص ٣٠.
(٣) التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، د. أورانج كاي رحمات بن داتو بحر الدين: ص ٢٠٦.
(٤) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر: ص ١٠٧-١٠٨.
(٥) فيلسوف عاش بين عامي (٥٧٠-٤٨٠ق.م)، جال في أنحاء اليونان وصقلية حتى استقر في إيليا جنوبي ايطاليا. يسميه المسلمون: إكسنوفانس. أول مؤسس =

«إنه لما كان الإله والطبيعة شيئاً واحداً فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً»[(١)].

د- مبدأ الـ "أهمسا":

ويعني عدم الأذية، وعدم القتل، واللاعنف، والشفقة، والحب، ونحوها. وهو في حقيقته وأصله من الديانات الهندية خصوصاً الفلسفة البوذية، وانتقل إلى متصوفة المسلمين منهم. ويتضح عند البسطامي بشكل أكبر؛ فهو يعود من مسافات طويلة ليعيد نملة - دخلت زاده أثناء جلوسه تحت الشجرة - إلى مكانها الأصلي[(٢)].

ومن الصوفية المعتنقون لمبدأ الأهمسا الهندي: شيخ الرفاعية أحمد الرفاعي[(٣)]؛ فكان إذا جلست بعوضة على جسمه لا يطيرها وينهى اتباعه عن إيذائها، ويقول: دعوها تشرب من هذا الدم الذي

= للمدرسة الفلسفية الإيلية- ولو أن بارمنيدس هو مؤسسها الحقيقي- وهو من أوائل فلاسفة اليونان القائلين بوحدة الوجود، وإليه تنسب العبارة المشهورة: "الوجود كله واحد". ينظر الملل والنحل: ١/ ٦٤، والموسوعة العربية الميسرة: ١/ ٢٥٩.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٨. وفلسفة وحدة الوجود، د. حسن الفاتح: ص ١٦.

(٢) ينظر الفلسفات الهندية، د. علي زيعور: ص ٩٠-٩٢.

(٣) أحمد بن علي بن أحمد الرفاعي الحسيني المغربي الصفوي الفقيه الشافعي، مؤسس الطريقة الرفاعية. ولد في قرية "أم عبيدة" بالبطائح بين واسط والبصرة بالعراق، وبها توفي سنة (٥٧٨هـ) ولم يعقب. ذكر أتباعه في مناقبه أشياء كثيرة لا تصح، ونسبوا إليه كرامات لا تثبت، وأنزلوه منزلة فاقت منازل الأنبياء والرسل، كما أن أتباعه قاموا بأشياء هي إلى السحر أقرب منها للكرامات.، ينظر وفيات الأعيان، لابن خلكان: ١/ ١٧١. وقلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي.

قسمه الحق لها. وكان إذا جلس على ثوبه جرادة وهو مار في الشمس وجلست على محل الظل ؛ يمكث لها حتى تطير. وكان إذا نام على كمه هرة وجاء وقت الصلاة يقطع كمه من تحتها حتى لا يوقظها، وكان يحرس الكلاب وهي تأكل لئلا يؤذيها أحد، وينهى عن قصع القمل وقتله(١). ووجد مرة كلباً أجرب، أخرجه أهل البلد إلى محل بعيد، فخرج معه إلى البرية، وضرب عليه مظلة واعتنى به. وكان يبتدىء من لقيه بالسلام حتى الأنعام والكلاب. وكان إذا لقي خنزيراً يقول له : أنعم صباحاً(٢).

ويدخل تحت هذا الباب : تحريم أكل اللحوم الحيوانية التي أباحها الله لعباده ؛ لأن في ذلك - بزعمهم - أذية للحيوان(٣). وقد أخذت الصوفية هذا الحكم من الهندوسية، والتي ورد في أحد كتبها المقدسة: «إن اللحم لا يتيسر حصوله للإنسان من غير أذية الحيوانات. وأذية الحيوانات تحول دون المرء ونوال النعيم ؛ فعليه إذاً أن يجتنب أكل اللحوم. على المرء أن يجتنب أكل اللحم بتاتاً، ويتحاشاه، ناظراً إلى أصله المكروه، ومعتبراً بما يقاسيه الحيوان من ألم عند ذبحه»(٤).

---

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٥٧١-٥٨٠هـ): ص ٢٤٩-٢٥٠. والطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٢٢.

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٢٢. وهنا وجه طرافة في تخصيص الرفاعي الخنزير بقوله: أنعم صباحا، فذلك قياساً منه على تحية المسلمين للنصارى في عدم بدئهم بالسلام!

(٣) ينظر تلبيس إبليس: ص ٢٥٩.

(٤) "منوسمرتي" كتاب الهندوس المقدس، ترجمة: إحسان حقي: ص ٢٨٢ الفقرتان ٢٨-٤٩. ومن المعلوم أن تحريم أكل اللحم للهنود لا يزال العمل به عند =

هـ- اليوجا الهندية والذكر الصوفي:

اليوجا: فلسفة هندية تقوم على التأمل المطلق، عن طريق وضع معين للجسم؛ مع صمت عميق، والقيام بتمارين محددة يتدرج فيها اليوجي بصبر وزمن طويل حتى يصل إلى الحقيقة بنفسه[(١)]. وأما التشابه بين الذكر الصوفي وذكر الطوائف الهندية فهو كما ذكر القشيري: «المبتدىء في الأحوال يجب أن يسكن حواسه، ولا يتحرك أنفاسه، ولا يحرك بدنه، ولا يحرك جزءاً منه، ولا يردد طرفه ولا شيئاً، ويكون مراعياً لهمته، ولا يحرك البتة جزءاً من نفسه، ولا من بدنه ولا باطنه حتى تبدو الأحوال له بعد طول المراعاة، ثم يجب ألا ينظر إليها ولا إلى ما يبدو له البتة لئلا يحجب عنها، فلا يزال في المزيد منها إن شاء الله تعالى»[(٢)].

ويبين النابلسي[(٣)] كيفية الذكر الخفي على طريقة اليوجا الهندية،

= رهبانهم وفي كتبهم المقدسة. وإن سمحوا بأنواع محددة من لحوم الطير، والقليل من السمك في أغراض دينية بحته فقط. ينظر المصدر السابق: ص٢٧١-٢٨٤.

(١) ينظر: فلسفة راجا يوجا؛ لمؤلف أمريكي، ترجمة حسن حسين: ص ٤١، وينظر ما سبق ذكره عن اليوجا، ص ٨٧.

(٢) ترتيب السلوك للقشيري: ص ٤٢.

(٣) عبدالغني بن إسماعيل بن عبدالغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم، الفقيه الحنفي الدمشقي إقامة، المعروف بالنابلسي، شيخ الطائفة النقشبندية في عصره، صاحب المؤلفات الصوفية الكثيرة. ولد في دمشق في الخامس من ذي الحجة، سنة (١٠٥٠هـ)، اشتغل بالعلم من صغره على مشايخ عصره في مختلف الفنون، إلا أن تصوفه غلب عليه، فقلما تجد مؤلفاً له إلا والأثر الصوفي ظاهر فيه. تأثر بابن عربي ودافع عنه كثيراً، وألف رسائل عدة في الدفاع عنه، وإظهار مناقبه ومحاسنه. يقول المرادي في ترجمته: "أدمن المطالعة في كتب الشيخ محيي الدين بن =

فيقول: «أن يجعل الذاكر اللسان ملتصقاً بسقف الفم لصقاً محكماً، ويلصق الشفة العليا بالشفة السفلى، والأسنان العليا بالأسنان السفلى، ويحبس النفس حتى تشبهه حالته حال الميت، ولا يشعر به أحد»[1].

وذكر الشعراني عن سيده البدوي أنه لازم الصمت، وما كان يكلم الناس إلا بالإشارة[2].

وذكر الشعراني[3] أيضاً عن سيده عبدالرحمن المجذوب[4] أنه كان

= عربي وكتب السادة الصوفية كابن سبعين والعفيف التلمساني؛ فعادت عليه بركة أنفاسهم فأتاه الفتح اللدني... صدر له في أول أمره أحوال غريبه وأطوار عجيبة، واستقام في داره مدة سبع سنوات لم يخرج منها، وأسدل شعره، ولم يقلم أظافره، وبقي في حالة عجيبة، وصارت تعتريه السوداء في أوقاته، وصارت الحساد تتكلم فيه بكلام لا يليق به من أنه يترك الصلوات الخمس، وأنه يهجو الناس بشعره.."اهـ. توفي سنة (١١٤٣هـ). ينظر: سلك الدرر، للمرادي: ٣/ ٣٠. وجامع كرامات الأولياء، للنبهاني: ٢/ ١٩٤. ووضع ابن سبطه الشيخ كمال الدين محمد الغزي العامري له ترجمة أسماها: "الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي" مخطوط في مكتبة الملك فهد الوطنية، رقم (١/٤٨٠).

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (١٥) أ. وقد أسهب النابلسي في هذا الكتاب: [ق (١٥) أ -(١٦) أ]، في ذكر تفاصيل أخرى لطريقة الذكر الصوفي من حيث الجلوس، والاتجاه... وهي تشبه إلى حد بعيد اليوجا الهندية. وينظر كذلك: الحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، لأبي الفوز محمد أمين زاده (مخطوط): ق (١١٤-١١٨).

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٥٥.

(٣) في الطبقات الكبرى: ٢/ ١٢٣، وينظر: الكواكب الدرية: ٣/ ٣٨٨، وإرغام أولياء الشيطان: ص ٤٢٣.

(٤) عبدالرحمن المجذوب، نسب له الشعراني كرامات هي من أمور الغيب الذي لم يطلع الله عليه أحداً من البشر، وبالغ في الثناء عليه. وكان مقعداً آخر عمره. =

ثلاثة أشهر يتكلم، وثلاثة أشهر يسكت.

وملازمة الصمت من العادات البوذية. ويعتبر البسطامي أول من استمد من الفلسفة الهندية -البوذية منها- مصطلح الديانا (أي المراقبة والتأمل) والسمادي (أي الاستغراق أو الفناء)، وهذه آخر درجات الذاكر يفنى فيها ذاته في الذات الإلهية، وبها يترقى السالك حتى يصبح المراقِب والمراقَب واحداً(١).

واتخذت الصلاة عند الصوفية شكل الاتصال الصامت الذي لا ينقطع بالله بزعمهم؛ ومال المتصوفة إلى ترك الصلوات الخمس، على اعتبار أنها مفروضة لعامة الناس الذين لم يحرزوا أي تقدم في المعرفة الروحية العميقة(٢).

و- الألفاظ الأجنبية في التصوف:

هناك ألفاظاً لغوية عربية وأعجمية التركيب مأخوذة عن النصرانية بمدلولاتها ومعانيها مثل: لاهوت، ناسوت، رحموت؛ رهبوت ...(٣). قال الزبيدي(٤): «لاهوت: من مولدات الصوفية أخذوها من الكتب

= توفي سنة (٩٤٤هـ) بالقاهرة، ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني: ٢/ ١٢٣، وجامع كرامات الأولياء، للنبهاني: ٢/ ١٥٩.

(١) ينظر الصوفية في الإسلام، نيكلسون: ص٥٣. والفلسفة الصوفية، عبدالقادر محمود: ص ٣٠٩-٣١٠.

(٢) ينظر الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاسي أوليري: ص ١٧٢-١٧٣.

(٣) ينظر: طبقات الشعراني: ١/ ١٤٢-١٤٣، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف، لابن عجيبة: ص ٣٤ وتاريخ التصوف الإسلامي، عبدالرحمن بدوي: ص ٣٣.

(٤) محمد بن محمد بن محمد بن عبدالرزاق، الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي. أصله من واسط بالعراق. ولد سنة (١١٤٥هـ) في بلجرام بالهند ونشأ بها. واشتغل =

الإسرائيلية. وقد ذكر الواحدي أنهم يقولون لله: لاهوت، وللناس: ناسوت، وهي لغة عبرانية، تكلمت بها العرب قديما»[١].

والقول بالكلمة عند النصارى والتي هي واسطة بين الله والخلق يقابلها عند الصوفية ما يسمونه بالحقيقة المحمدية التي يعنون بها أول تعين للذات الإلهية ومنه تعينت سائر المخلوقات، وعيسى هو الكلمة، ومحمد عند الصوفية هو الكلمة، وهكذا[٢].

يقول ماسينيون: «تسربت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وأخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام القرامطة القدامى، والرازي الطبيب[٣] إلى عهد ابن سينا؛ وكان نتيجة ذلك أن استحدثت في القرن

= بالعلم من صغره على علماء الهند، وارتحل في طلب العلم، دخل اليمن، وأقام بزبيد مدة طويلة حتى قيل له: الزبيدي. ثم ورد مصر ودرس على علمائها. وكانت وفاته بالطاعون في مصر سنة (١٢٠٥هـ)، ينظر: عجائب الآثار، للجبرتي: ٢/ ١٠٣، والأعلام: ٧/ ٧٠.

(١) تاج العروس، مادة " لوه ": ١٩/ ٩١.

(٢) ينظر: التصوف الإسلامي، زكي مبارك: ١/ ٢١٢-٢١٣.وفي التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ١٥٩. والتصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص ١٠.

(٣) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. ولد بالري بالقرب من طهران اليوم، أقام ببغداد مدة، إلا أن أكثر إقامته ببلاد العجم. وقد جمع الرازي بين الفلسفة والطب، نسب إليه إنكار النبوات، وأنه ألف رسالة في ذلك بعنوان "مخاريق الأنبياء"، وهذه الرسالة -وإن فقدت- فإن إنكار النبوة نقل عن مصادر قريبة العهد بالرازي، منها مناظرته مع خصمه الداعي الإسماعيلي أبي حاتم الرازي. والرازي يقول بقدماء خمسة، هم أساس الوجود، وهم: الباري، والنفس، والهيولى، والزمان، والمكان. وهو في إنكاره للنبوة ينطلق من مبدأ عقلي بحت؛ لأن العقل في نظره كاف وحده لمعرفة الخير والشر، فليس بحاجة إلى مصدر أعلى يستمد منه =

الرابع الهجري مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها؛ يفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية، وأن ثمة معاني عامة، وسلسلة من العلل الثانية وغير ذلك، وأن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة لأرسطو، وبمثل أفلاطون[1]، وفيوضات أفلوطين؛ وقد كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف»[2].

ثالثاً - في السلوك وطلب المعرفة:

تأثر المتصوفة بغيرهم من الأمم والشعوب. وسلكوا مسالكهم في طريقة حياتهم، وفي طلبهم للعلم والمعرفة، وبيان ذلك كما يلي:

أ- الحياة في الصوامع والخانقاوات:

الحياة في الصوامع والخانقاوات مقتبسة من المسيحية إلى حد كبير: فقد روى الجامي في نفحات الأنس أن سلطان الرملة- وكان

= المعرفة، وهي حجة البراهمة التي أبطلها الباقلاني في التمهيد، كما أنها حجة فلاسفة الإسلام في تعطيل النبوة. توفي الرازي ببغداد سنة (٣١١هـ). ينظر رسائل الرازي الفلسفية: ص١٩١-٣١٦ (من ضمنها المناظرة بين الرازيين)، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٢/٣٤٣، ومن تاريخ الإلحاد في الإسلام: ص٢٣٠-٢٦٣. ودائرة المعارف الإسلامية: ٩/ ٤٥١-٤٥٦.

(١) أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م) ثاني فلاسفة اليونان شهرة بعد تلميذه أرسطو. ولد بأثينا وعاش بها معظم سنوات حياته التي تجاوزت الثمانين. انصرف إلى التعليم بعد قتل أستاذه سقراط، وأنشأ أكاديمية (مدرسة) للتعليم. استمر يدرس فيها أربعين سنة حتى وفاته. غلب على مؤلفاته أسلوب المحاورة والمحادثة التي توجه فيها أسئلة المعلم ردود المتحاورين. اشتهر بنظريته في المثل التي ترى أن المحسوسات أو الموجودات هي مثال لعالم آخر قائم بذاته كله خير، وأن الإنسان بالتذكر والمعرفة يستطيع أن يصل إلى هذا العالم. يسميه فلاسفة المسلمين: أفلاطون الإلهي. ينظر نزهة الأرواح: ١/١٦٨، وموسوعة الفلسفة، د. بدوي: ١/ ١٥٤.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التصوف" لويس ماسينيون: ص ٣٣٢-٣٣٣.

يهودياً- خرج للصيد يوماً، فبينما هوكذلك إذ رأى رجلين تلاقيا، فتصافحا وتعانقا، وجلسا وأخرجا ما كان عندهما، وأكلا، وتفارقا. فأعجب ذلك اليهودي معاملتهما، فنادى أحدهما- وكان أبا هاشم الصوفي- وسأله عن صاحبه، فقال: لا أعرفه. فقال: أبينك وبينه قرابة؟ قال: لا. فقال: من أين كان؟ قال: لا أعلم. فقال السلطان: فما هذه الألفة والمودة والمؤانسة بينكما؟ قال هذه طريقتنا وعادتنا إذا رأينا أحداً من جنسنا. فقال السلطان: ألك مكانٌ، أو محلٌ حتى تجتمع فيه وتستريح؟ قال: لا. قال: أنا أبني لك بيتاً في الرملة حتى تجتمع فيه. فبنى في الرملة بيتاً وسماه "الخانقاه"[(١)].

والإسلام لم يعرف إلا المساجد فقط، وأما الخانقاوات والأربطة والصوامع والزوايا فهي بدعة في الدين ما أنزل الله بها من سلطان، فعن أبي أمامة رضي الله عنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في سرية من سراياه، فمر رجل بغار فيه شيء من ماء، فحدث نفسه بأن يقيم في ذلك الغار فيقوته ما كان فيه، ويصيب ما حوله من البقل، ويتخلى عن الدنيا. ثم قال: لو أني أتيت نبي الله ﷺ فذكرت ذلك له، فإن أذن لي فعلت، وإلا لم أفعل، فأتاه فقال: يا نبي الله إني مررت بغار فيه ما يقوتني من الماء والبقل، فحدثتني نفسي بأن أقيم فيه وأتخلى من الدنيا. فقال النبي ﷺ: «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكني بعثت بالحنيفية السمحة. والذي نفس محمد بيده، لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته

(١) نفحات الأنس: ص٦٧-٦٨.

ستين سنة»[١]. وقال ﷺ : «مقام أحدكم -يعني في سبيل الله- خيرٌ من عبادة أحدكم في أهله ستين سنة»[٢]. وقال ﷺ : «إن الرهبانية لم تكتب علينا»[٣].

ب - **تعظيم الرهبان والتتلمذ عليهم:**

والمقصود ما يوجد في مراجع التصوف الأصلية من قصص لبعض الصوفية من قصدهم الرهبان، والاختلاف إليهم لتلقي المعرفة، واستماعهم إلى نصائحهم، ودروسهم ومواعظهم، وتتلمذهم عليهم. وما يصاحب ذلك من تقديس وتعظيم لرهبان النصارى ونساكهم، والثناء

---

(١) تلبيس إبليس: ٣٥٣-٣٥٤. والحديث رواه الإمام أحمد: رقم (٢٢٢٩١) ٣٦/ ٦٢٣، من حديث أبي أمامة رضي الله عنه. والحديث بهذا الإسناد ضعيف؛ ولكن ورد معناه في أحاديث أخرى صحيحة، منها حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما عند أحمد (٤/ ١٦-١٧، رقم: ٢١٠٧) قال: قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: "الحنيفية السمحة". وكذلك حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وعن أبيها، عند الإمام أحمد (٤١/ ٣٤٩، رقم: ٢٤٨٥٥) وفيه: "إني بعثتُ بالحنيفية السمحة" حسن إسناده محقق المسند. وكذلك حديث سهل بن سعد رضي الله عنه عند الإمام أحمد أيضاً (٢٥/ ٣٣٢، رقم: ١٥٥٦٠) وفيه: "غدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها" وإسناده صحيح على شرط الشيخين، كما ذكر محقق المسند. كما تشهد له الأحاديث التي ذكرت بعده في المتن

(٢) رواه الإمام أحمد: ١٥/ ٤٧٤، رقم (٩٧٦٢). والترمذي: أبواب فضائل الجهاد (١٧) باب ما جاء في فضل الغدو والروح في سبيل الله، رقم (١٦٥٠) ٣/ ٢٨٥. والحاكم: ٢/ ٦٨، والبيهقي: ٩/ ١٦٠. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث إسناده حسن كما ذكر محقق المسند.

(٣) رواه الإمام أحمد: ٤٣/ ٧٠-٧١، رقم (٢٥٨٩٣)، ٤٣/ ٣٣٤، رقم (٢٦٣٠٨). وعبدالرزاق في المصنف: ٦/ ١٦٧، رقم (١٠٣٧٥)، وابن حبان: ١/ ١٦٩، رقم (٩)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. قال محقق المسند: "إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الشيخين".

عليهم، واعتبار ما عندهم من ضلالات غاية الحكمة ومنتهاها، والاقتداء بهم في اعتزال الخلق في الصوامع، وقمم الجبال طلباً للأنس بالحق.

فمن ذلك ما يروى عن عبدالله بن الفرج[1] العابد أنه قال له رجل : يا أبا محمد! هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة، وهم أهل كفر وضلالة فمم ذلك ؟ قال : «ميراث الجوع متعت بك، ميراث الجوع متعت بك»[2].
وعن إبراهيم بن الجنيد[3] أنه وجد أبياتاً على ظهر كتاب وفيها :

مواعظ رهبان وذكر فِعالهم وأخبار صدق عن نفوس كوافر
مواعظ تشفينا فنحن نحوزها وإن كانت الأنباء عن كل كافر
مواعظ بر تورث النفس عبرة وتتركها ولهاء حول المقابر[4]

ومما ينسب إلى سهل التستري قوله: «اجتمعت بشخص من أصحاب المسيح عليه السلام في ديار قوم عاد، فسلمت عليه، فرد السلام، فرأيت عليه جبة صوف فيها طراوة، فقال لي: إن لها علي من أيام المسيح. فتعجبت من ذلك. فقال : يا سهل ! إن الأبدان لا تخلق الثياب؛ إنما يخلقها رائحة الذنوب، ومطاعم السحت. فقلت له: فكم

(١) عبدالله بن الفرج، أبو محمد القنطري، أحد العباد، أخذ عن فتح الموصلي وغيره، وروى عنه البرجلاني، وغالب ما كان يتحدث به هو في الوعظ والحكايات، ينظر تاريخ بغداد: ١٠/ ٤١، وصفة الصفوة: ٢/ ٣١٨.
(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني: ١٠/ ١٥١.
(٣) إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد، الإمام الحافظ، والمحدث المشهور، ولد في بغداد، وسكن سر من رأى وحدث بها، توفي في حدود سنة (٢٧٠هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٦/ ١٢٠، وسير أعلام النبلاء: ١٢/ ٦٣١.
(٤) حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصفهاني: ١٠/ ١٥١.

لهذه الجبة عليك؟ فقال: لها علي سبعمائة سنة»[(١)].

وهذه القصة مكذوبة على سهل التستري رحمه الله، وإن ثبتت فهي مردودة؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأنبياء: ٣٤]. وقال ﷺ: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد»[(٢)].

وقال إبراهيم بن أدهم: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان، دخلت عليه صومعته فقلت له: يا سمعان منذ كم وأنت في صومعتك هذه؟ فقال: منذ سبعين سنة. قلت: ما طعامك؟ قال: يا حنيفي! وما دعاك إلى هذا؟ قلت: أحببت أن أعلم. قال: في ليلة حمصة. قلت: فمن الذي يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحمصة؟ قال: ترى الذين بحذائك؟ قلت: نعم. قال إنهم يأتونني في كل سنة يوماً واحداً فيزينون صومعتي، ويطوفون حولها يعظمونني بذلك، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ذكرتها تلك الساعة، فإذا احتمل جهد سنة لعز ساعة. فاحتمل يا حنيفي جهد ساعة لعز الأبد. قال إبراهيم بن أدهم: فوقر في قلبي المعرفة»[(٣)].

ويقول الرفاعي في أبيات شعرية:

---

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني ١/ ٦٧.

(٢) رواه البخاري: كتاب العلم (٤١) باب السمر في العلم، رقم (١١٦) من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما

(٣) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ١٨٨- ١٨٩. وذكر قريباً منها الهجويري في كشف المحجوب قصة عن إبراهيم الخواص ٢/ ٤٣٩. وذكر ابن الجوزي عن الشبلي شيئا مماثلا، ينظر: التبصرة ١/ ٤٩٧.

تأدَّب بباب الدَّير[١] واخلع به النَّعلا وسلم على الرهبان واخْطُط بهم نَعلا
وعظِّم به القسيس إن شئـت حظْوهُ وكِّبر به الشَّمَّاس إن شئت أن تعلا[٢]

بل جزم بعض الصوفية بصحة مذاهب رهبان النصارى ودياناتهم، فذكر الشعراني عن شيخه الخواص أن بعض أهل الشطح من الصوفية قرروا صحة مذهب رهبان النصارى وصوابه مستدلين بقول النبي ﷺ: «دعوا الرهبان وما انقطعوا إليه»[٣]. وأن ذلك «تقرير لهم على ما هم

(١) الدَّير: هو مكان العبادة عند النصارى، في الأماكن النائية البعيدة عن الناس. ويقابله الكنيسة في الأماكن التي يجتمع فيها الناس كالمدن والقرى. والرهبان: جمع راهب والذي ينذر نفسه لعبادة فيعتكف في دير خاص بعيداً عن الناس. والرهبنة ليست خاصة بالنصارى، بل أخذها النصارى عن البوذية والهندوكية. والقسيس (الكاهن أو المطران): من يقوم بأعمال الكنيسة، من وعظ وخطابة. وتعميد ونحوها. والشَّمَّاس: أقل درجة من الكاهن، ويساعده في القيام بأعمال الكنيسة. ينظر مروج الذهب للمسعودي: ١/ ١٠٩، والكليات للكفوي: ص.٤٧٨، ٢٥٠، ٢٤٠ ومعجم الإيمان المسيحي، للأب صبحي العيسوي: ٢٨٦، ٣٩١، ٤٠٥-٤٠٦.

(٢) شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٩. يقول ابن الوردي في تاريخه (١/ ١٠٥): "البطارقة للنصارى بمنزلة الأئمة أصحاب المذاهب لنا. و (المطارنة) كالقضاة، و(الأساقفة) كالمفتين، و(القسيسون) كالقراء، و (الجاثليق) كإمام الصلاة، و(الشماسة) كالمؤذنين وقومة المساجد " ا.هـ.

(٣) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ. ولكن معناه ثابت من حديث ابن عباس عند الإمام أحمد وغيره، ونصه: أن رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه، قال: "اخرجوا باسم الله، قاتلوا من كفر بالله، لا تغدروا ولا تُمثِّلوا، ولا تَغُلُّوا، ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع" المسند، حديث رقم (٢٧٢٨) ٤/ ٤٦١. وفي وصية أبي بكر لجيوشه: "ستجدون قوماً حبسوا أنفسهم على الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم" رواه الإمام مالك في الموطأ: ٢/ ٤٤٧، وابن أبي شيبة: ٧/ ٦٥٧، ٤/ ٥٩٤. وعبدالرزاق (٩٣٧٥-٩٣٧٦-٩٣٧٧) والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ١٥/ ٤٣٦. والحاكم (٣/ ٧٩-٨٠) والبيهقي في سننه: ٩/ ٨٩-٩٠. وإسناد ابن أبي شيبة (٤/ ٥٩٤) صحيح.

عليه من حيث عموم رسالته ﷺ كما قرر أهل الكتاب على سكنى دار الإسلام بالجزية. قالوا: وهي مسألة خفية جليلة في عموم رسالته ﷺ لا ينتبه لها إلا الغواصون على الدقائق»[(١)].

ويقول ابن عربي: «ثبت عندنا أن النبي ﷺ نهى عن قتل الرهبان الذين اعتزلوا الخلق، وانفردوا بربهم، فقال: "ذروهم وما انقطعوا إليه" فأتى بلفظ مجمل، ولم يأمرنا بأن ندعوهم؛ لعلمه ﷺ أنهم على بينة من ربهم. وقد أُمر الرسول ﷺ بالتبليغ، وأمرنا أن يبلغ الشاهد الغائب، فلولا ما علم رسول ﷺ أن الله يتولى تعليمهم، مثل ما تولى تعليم الخضر وغيره؛ ما كان كلامه هذا ولا قرره على شرع منسوخ عنده في هذه الملة، وهو الصادق في دعواه ﷺ أنه بعث إلى الناس كافة، كما ذكر الله تعالى فيه، فعمت رسالته جميع الخلق»[(٢)].

والحديث إن ثبت؛ فإنه بعيد الدلالة عن المراد، وتقرير النبي ﷺ أهل الكتاب على سكنى دار الإسلام بالجزية لا يلزم منه الحكم بجواز دينهم وصحته؛ وإنما غايته أنهم كفوا المسلمين شرهم، ولم يدعوا إلى دينهم، ولم يظهروا عداوة المسلمين وقتالهم؛ وخضعوا لحكم الإسلام، ولهم أملاك كانت لهم قبل مجيء المسلمين؛ فأبقاهم النبي ﷺ وأُمروا بدفع الجزية للمسلمين ليحفظوا لهم دمائهم وأموالهم. كما أن من اعتزل في صومعته وكف المسلمين أذاه، فإنه لا يقتل؛ فليس الكفر هو المبيح للقتل.

قال أبو بكر بن العربي: «العلة وهي الكفر، قد اقترن بها شرطها

---

(١) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ٨٦.
(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٢٨٩.

وهي الأذاية. وأما الراهب إن كان في الكنيسة مع الناس فحكمه حكمهم، وأما إن كان في صومعته فيترك لحديث الصديق: فذرهم وما حبسوا أنفسهم له»[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنما نهى عن قتل هؤلاء؛ لأنهم منقطعون عن الناس، محبوسون في الصوامع، يسمى أحدهم حبيساً، ولا يعاونون أهل دينهم على أمر فيه ضرر على المسلمين أصلاً، ولا يخالطونهم في دنياهم؛ ولكن يكتفي أحدهم بقدر ما يتبلغ به. فتنازع العلماء في قتلهم، كتنازعهم في قتل من لا يضر المسلمين لا بيده ولا لسانه؛ كالأعمى، والزمن، والشيخ الكبير، ونحوه؛ كالنساء والصبيان. فالجمهور يقولون: لا يقتل إلا من كان من المعاونين لهم على القتال في الجملة؛ وإلا كان كالنساء والصبيان.. وأما الراهب الذي يعاون أهل دينه بيده ولسانه: مثل أن يكون له رأي يرجعون إليه في القتال، أو نوع من التحضيض: فهذا يقتل باتفاق العلماء، إذا قدر عليه، وتؤخذ منه الجزية، وإن كان حبيساً منفرداً في متعبده»[(٢)].

ولقد بين الصديق رضي الله عنه التفريق بين هذين النوعين من الرهبان في قوله: «إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له. وستجد قوماً فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر، فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف»[(٣)]. فأراد بالقوم الذين حبسوا أنفسهم- بزعمهم- لله: الرهبان. وأراد بالقوم الذين

(١) القبس شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي: ٢/ ٥٩٢.
(٢) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٦٠.
(٣) سبق تخريجه: ص ٢٥٣.

فحصوا عن أواسط رؤوسهم، القسم الآخر من الرهبان الذين يحرضون على قتال المسلمين، فإن رئاسة النصارى في ذلك الوقت كانت لأهل الدين. فهذه الطائفة جعلت علامة انقطاعها إلى تجهيز شؤون الاستعداد لقتال المسلمين فحص شعر رؤوسهم؛ ليعرفهم أتباعهم، ودهماؤهم، فيقتدوا بأوامرهم(١).

ويذكر الشعراني أن الصوفي إبراهيم بن عصيفير(٢) : «كان أكثر نومه في الكنيسة. ويقول النصارى لا يسرقون النعال في الكنيسة بخلاف المسلمين.وكان يقول : أنا ما عندي من صوم حقيقة إلا من لا يأكل اللحم الضأني أيام الصوم كالنصارى، وأما المسلمون الذين يأكلون لحم الضأن والدجاج أيام الصوم فصومهم عندي باطل»(٣).

وصقل المتصوفة في بلاد المسلمين حقيقة تصوفهم المستمدة من الأديان الأخرى بأذواقهم وكشوفاتهم ؛ ونبذوا القرآن والسنة، وتركوا أتباع السلف الصالح، وجعلوا من هذا نوعاً من الوحي لا يكون بالاكتساب أبداً.

يقول الغزالي : «فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من مطالعة كتبهم..، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما

---

(١) ينظر كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور: ص٢١٦.

(٢) إبراهيم بن عصيفير من مجاذيب الصوفية، أصله من الفيوم من أرض مصر. ورد عنه ألفاظ في تنقص الشريعة، والاستهزاء بأحكامها هي من العظائم المخرجة من الملة، ويعدها الشعراني في طبقاته من الكرامات، توفي سنة (٩٤٢هـ). ينظر الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٢٢، والكواكب السائرة، للغزي: ٢/ ٨٥.

(٣) ينظر: الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٢٢.والكواكب الدرية، للمناوي: ٣/ ٣١٨.

يمكن أن يُحصَّل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخصَّ خواصِّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات»(١).

يقول ابن الجوزي : «وعلى هذا كان أوائل القوم، فلبس عليهم إبليس في أشياء ثم لبس على من بعدهم من تابعيهم، فكلما مضى قرن زاد طمعه في القرن الثاني فزاد في تلبيسه عليهم إلى أن تمكن من المتأخرين غاية التمكن. وكان أصل تلبيسه عليهم أن صدهم عن العلم، وأراهم أن المقصود هو العمل. فلما أطفأ إبليس مصباح العلم عندهم تخبطوا في الظلمات. فمنهم من أراه إبليس أن المقصود من ذلك -أي من التصوف- ترك الدنيا في الجملة، وشبهوا المال بالعقارب، ونسوا أنه -أي المال- خلق للمصالح. وبالغوا في الحمل على النفوس، حتى أنه كان فيهم من لا يضطجع.. ومنهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة، فادعى عشق الحق، والهيمان فيه، وكأنهم- في حالهم تلك- تخايلوا شخصاً مستحسن الصورة، فهاموا به.. وهؤلاء هم بين الكفر والبدعة. ثم تشعبت بأقوام منهم الطرق؛ ففسدت عقائدهم، فمن هؤلاء من قال بالحلول، ومنهم من قال بالاتحاد، وما زال إبليس يخبطهم بفنون من البدع، حتى جعلوا لأنفسهم سنناً»(٢).

إذاً : فليس من المستغرب أبداً أن تصدر عن المتصوفة الدعوة إلى وحدة الأديان بالأفعال قبل الأقوال ؛ لأن حقيقة تصوفهم مستمدة من غيرهم من الأديان والمذاهب المختلفة؛ بل إن تصوفهم في شكله

(١) المنقذ من الضلال، للغزالي: ص ١٣٠-١٣٢.
(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ٢٠٢-٢٠٣.

النهائي- وعند الغلاة منهم على وجه الخصوص- نتاج للأديان كلها؛ وترتب على هذا أن أصبح التصوف مرتعاً لدعوى وحدة الأديان في كل عصر تطل فيه علينا هذه الدعوة، ومرتكزاً لها.

ولقد فطن المستشرقون إلى أن حقيقة التصوف قائمة على الخلط بين الأديان وتوحيدها؛ فسعوا إلى نشر التراث الصوفي؛ وخصوصاً تراث غلاة الصوفية أمثال: الحلاج، وابن عربي، وجلال الرومي، وغيرهم(١). فجعلوا من هؤلاء المثل الأعلى للإسلام في نظر غير المسلمين؛ كما جعلوا منهم شهداء التعصب والتطرف؛ فتولد عند الباحثين الغربيين في الأديان أن لا فرق بين الإسلام وغيره من الأديان، وأنها كلها طرق تؤدي إلى الله بحسب المفهوم الصوفي للإسلام.



(١) نشر المستشرق الإنكليزي نيكلسون/ مثنوي الرومي، ومختارات من ديوان شمس تبريز. كما نشر ماسنيون أخبار الحلاج. واهتم الفرنسي الآخر هنري كوربان بنشر تراث السهروردي المقتول. كما أن الأسباني آسين بلاثيوس اهتم بتراث ابن عربي ونشر في ذلك دراسات، وكذلك فعل المجري جولدتسهير، وهكذا...

المبحث الثاني

حقيقة الزهد في الإسلام

لا شك في أن الزهد من الأمور التي حث عليها الشرع، ورغّب فيها. والمراد به الإعراض عن الشيء احتقاراً له ورغبة عنه. وزهد في الدنيا : ترك حلالها مخافة حسابه، وترك حرامها مخافة عقابه[١]. قال الزهري[٢]، وقد سأله أصحابه : ما الزهد؟ فأجاب: «من لم يغلب الحرامُ صبره، ولم يمنع الحلالُ شكره»[٣]، معناه: الصبر عن الحرام والشكر على الحلال، والاعتراف لله به، واستعمال النعمة في الطاعة[٤].

والأساس الذي كان عليه أوائل العباد هو الزهد. فحقيقة الزهد هي : «ترك ما يشغل عن الله سبحانه وتعالى»[٥]، وأصله في القلوب هو

---

(١) ينظر لسان العرب، لابن منظور: ٣/ ١٩٦، وتاج العروس، للزبيدي: ٤/ ٤٨٠ مادة "زهد".

(٢) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب، ولد سنة (٥٠هـ) روى عن عبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله رضي الله عنهما، حفظ القرآن في ثمانين ليلة، وكان من الأئمة في الحديث. توفي رحمه الله سنة (١٢٤هـ) وهو ابن اثنتين وسبعين سنة، ودفن بالشام. ينظر المعرفة والتاريخ للبسوي: ١/ ٦٢٠. وسير أعلام النبلاء: ٥/ ٣٢٦.

(٣) كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد الأعرابي: ص٥٥. وحلية الأولياء: ٣/ ٣٧١

(٤) كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد الأعرابي: ص ٥٥.

(٥) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٩٥. وينظر: الفوائد، لابن القيم: ص ١٥٣. وطريق الهجرتين: ص٣٨٠ وما بعدها.

«احتقار الدنيا، واستصغارها، والنظر إليها بعين القلة»[١]، والانصراف عن الشيء إلى ما هو خير منه. وشرط المرغوب عنه أن يكون مرغوباً فيه بوجه من الوجوه كمن ترك فضول الدنيا طمعاً في الآخرة، فمن رغب عن شيء ليس مرغوباً فيه، ولا مطلوباً في نفسه؛ لم يسمّ زاهداً. وليس الزهد في ترك المال والاكتساب والانقطاع عن الناس؛ وترك طلب العلم[٢]. والزهد بهذا المعنى: «لم يذمه أحد»[٣]، يقول ابن خلدون: «والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة كان ذلك عاماً في الصحابة والسلف»[٤].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الزهد النافع المشروع الذي يحبه الله ورسوله هو الزهد فيما لا ينفع في الآخرة، فأما ما ينفع في الآخرة، وما يستعان به على ذلك فالزهد فيه زهد في نوع من عبادة الله وطاعته. والزهد إنما يراد لأنه زهد فيما يضر، أو زهد فيما لا ينفع، فأما الزهد في النافع فجهل وضلال»[٥].

يقول ابن الجوزي: «دخل المتزهدون في طرق لم يسلكها الرسول ﷺ، ولا أصحابه، من إظهار التخشع الزائد في الحد، والتنوق[٦] في تخشين الملبس، وأشياء صار العوام يستحسنونها، وصارت لأقوام

---

(١) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٢٠٣.

(٢) ينظر مختصر منهاج القاصدين، للمقدسي: ص ٣٤٩.

(٣) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢٠٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ص ٦١١.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١٠/ ٥١١.

(٦) تَنَوَّق فلان في منطقه وملبسه؛ إذا تَجَوَّد وبالغ في التزيّن. ينظر: لسان العرب، مادة "نوق": ١٠/ ٣٦٢.

كالمعاش يجتنون من أرباحها: تقبيل اليد، وتوفير التوقير، وحراسة الناموس؛ وأكثرهم في خَلْوَته، على غير حالته في جَلْوَته»[(١)].

ويقول رَحِمَهُ اللهُ: «قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبس عليه إبليس: بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا؛ فيخرج على وجهه في الجبال؛ فيبعد عن الجمعة والجماعة والعلم فيصير كالوحش، ويخيل إليه أن هذا هو الزهد الحقيقي»[(٢)].

لقد أدى الابتعاد عن المفهوم الشرعي للزهد للوقوع في البدع التي ذمها الشارع وكلما بعد الناس عن الأصلين الكتاب والسنة؛ زادت البدع ونتج عن كل بدعة لاحقة لسابقتها منكر أشد من الذي قبله؛ ففي الصحيح من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ؛ فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فأنا أصلي الليل أبدا. وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: وأنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدا. فجاء النبي ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم: كذا وكذا ؟ أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له؛ لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء؛ فمن رغب عن سنتي فليس مني»[(٣)].

---

(١) صيد الخاطر، لابن الجوزي: ص ١١٢.

(٢) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ١٨٥.

(٣) رواه البخاري: كتاب النكاح (١) باب الترغيب في النكاح، رقم (٥٠٦٣). رواه مسلم: كتاب النكاح(١) باب استحباب النكاح، رقم (١٤٠١) من حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

ووقعت بدع في عهد الصحابة ليس لها أصل مشروع في الكتاب والسنة، ففي الأثر: أن أناساً في المسجد حلقوا جلوساً ينتظرون الصلاة، في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصا. فيقول: كبروا مائة؛ فيكبرون مائة. فيقول: هللوا مائة؛ فيهللون مائة. ويقول: سبحوا مائة؛ فيسبحون مائة. فعلم بهم عبدالله بن مسعود فأتاهم، وقال لهم: «ما هذا الذي أراكم تصنعون؟ ويحكم يا أمة محمد؛ ما أسرع هلكتكم؛ هؤلاء صحابة نبيكم ﷺ متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وآنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده! إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد أو مفتتحوا باب ضلالة..»[(١)].

والإسلام أمر بالاعتدال في كل شيء؛ فإن للبدن حقاً على الإنسان كما للروح حق أيضاً والتكليف مبني على القدرة والاستطاعة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال جل شأنه وتبارك اسمه: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[(٢)].

ولما انقطع عبدالله بن عمرو للعبادة فأكثر من الصيام وترك المنام، قال له رسول الله ﷺ: «يا عبدالله إن لجسدك عليك حقا، وإن لعينك عليك حقا، وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك[(٣)] عليك

---

(١) رواه الدارمي في سننه: المقدمة (٢٣) باب في كراهية أخذ الرأي، رقم(٢١٠) ١/ ٢٨٦، وقال المحقق: إسناده جيد

(٢) سبق تخريجه: ص ٦٧.

(٣) الزور في اللغة: الصدر، وقيل وسط الصدر، وقيل أعلا الصدر، وقيل ملتقى أطراف عظام الصدر حيث اجتمعت (ينظر لسان العرب، مادة "زور": ٤/ ٣٣٣). والمراد أن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، ذكر استطاعته على ختم القرآن كل ليلة، فقال =

حقا»[١]. ودخل النبي ﷺ المسجد فإذا حبل ممدود بين الساريتين، فقال: «ما هذا الحبل؟ قالوا: هذا حبل لزينب إذا فترت تعلقت به. فقال النبي ﷺ: حلوه. ليصل أحدكم نشاطه فإذا فتر فليرقد»[٢].

وقد جاءت النصوص الشرعية بذم الانقطاع إلى الدنيا وترك الآخرة. والترغيب في الآخرة، وأنها هي خير وأبقى، فمن الأحاديث الواردة في الزهد في الدنيا والترغيب في الدار الآخرة: قول النبي ﷺ: «اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة»[٣]. وقوله ﷺ: «موضعُ سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها»[٤]. وقوله ﷺ: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[٥].

أما محاربة النفس وقهرها على نحو ما يفعله المتصوفة أسوة بمن

= له النبي :ﷺ "إن لزورك عليك حقا". وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله في فتح الباري (٤/ ٢٥٧) معنى آخر هو أن الزور جمع زائر، كركب•جمع راكب، وتجر جمع تاجر، والمراد به الضيف.

(١) رواه البخاري: كتاب الصوم (٥٥) باب حق الجسم في الصوم، رقم (١٩٧٥). ومسلم: كتاب الصوم (٣٥) باب النهي عن صوم الدهر، رقم (١١٥٩)٢/ ٨١٢. من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) رواه البخاري: كتاب التهجّد (١٨) باب ما يكره من التشديد في العبادة، رقم (١١٥٠)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري: كتاب الرقاق (١) باب ما جاء في الرقاق، رقم٦٤١٤. من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الرقاق (٢) باب مثل الدنيا والآخرة، رقم (٦٤١٥). من حديث سهل بن سعد رضي الله عنهما.

(٥) رواه البخاري: كتاب الرقاق (٣) باب قول النبي :ﷺ "كن في الدنيا كأنك غريب"، رقم (٦٤١٦). من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

سبقهم من متصوفة الأديان الأخرى؛ فليس من الإسلام في شيء، ويخالف ما أمر الله به، وبينه للناس سواء كان ذلك في المأكل والمشرب، أو في اللباس، أو في حفظ المال وسبل إنفاقه في الوجوه المشروعة، ونحو ذلك. كما أن الإسلام أمر بأخذ الزينة خصوصاً عند العبادة، وحث على أكل الطيبات من الرزق بتوسط واعتدال وعدم إسراف.

يقول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأعراف: ٣١-٣٢].

وقال النبي ﷺ للصحابي الذي أراد أن يتصدق بجميع ماله: «أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك»[(١)]. وقاله لآخر وكان عازماً على الصدقة بثلثي ماله: «الثلث والثلث كثير؛ إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»[(٢)].

وعزوف الصوفية عن الزواج، وإيثار العزوبية عليه أمر مخالف

---

(١) متفق عليه من حديث كعب بن مالك ؓ عند البخاري في كتاب المغازي(٧٩) باب حديث كعب بن مالك، رقم (٤٤١٨). ومسلم: كتاب التوبة (٩) باب توبة كعب بن مالك وصاحبيه، رقم (٢٧٦٩) ٤/ ٢١٢٧.

(٢) رواه البخاري: كتاب الوصايا (٢) باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، رقم (٢٧٤٢) ومسلم: كتاب الوصية (١) باب الوصية بالثلث، رقم (١٦٢٨)٣/ ١٢٥٠. من حديث سعد بن أبي وقاص ؓ.

لشرع الله القائل في محكم التنزيل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وقال ﷺ: «حبب إلي من دنياكم الطيب والنساء، وجعلت قرة عيني الصلاة»(١). وفيه مشابهة لرهبان النصارى الذين انقطعوا للتبتل والعبادة وتركوا الزواج مع أن الله تعالى لم يأمرهم بذلك فبين تعالى أن هذه الرهبانية إنما فعلوها من تلقاء أنفسهم، فقال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧].



(١) رواه الإمام أحمد، رقم (١٢٢٩٣) ١٩/ ٣٠٥. من حديث أنس ﷺ. قال محقق المسند: "إسناده حسن".



الفصل الثاني

وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف

وفيه مبحثان:

- ❑ المبحث الأول: غاية التصوف.
- ❑ المبحث الثاني: وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف.

المبحث الأول

غاية التصوف

التصوف عند المتصوفة ليس مذهباً يقوم على أسس معينة ومبادىء واضحة، بل طريقة للوصول إلى الله. والطرق متعددة تعدد الذين يسلكونها، وبعضهم لا يعرف الطريق الذي سلكه الآخر أو المذهب الذي اعتنقه:

فما دَرَى صَاعِدٌ بِمُنْحَدَرٍ ولا التَقَى ذاهِبٌ ومُنْقَلِبُ(١)

وتختلف الغاية من التصوف باختلاف مراحل تطوره، فهناك من الزهاد والسالكين من يقف بتصوفه عند حد الغاية الأخلاقية وهي تهذيب النفس، وتربيتها وحثها على الأخلاق الفاضلة، والبعد بها عن مساوىء الأخلاق وهذا التصوف يتميز بأنه تربوي» وتغلب عليه الصبغة العملية.

وهناك من الصوفية من يسعى بتصوفه لتحقيق غاية أبعد؛ وهي معرفة الله، مستخدماً من أجل ذلك مناهج المعرفة وأدواتها عند الصوفية، ومن بينها الذوق، الكشف، ونحوها.

وثمت قسم آخر من التصوف، وهو ما يعرف بالتصوف الفلسفي، يهدف أصحابه إلى اتخاذ مواقف من الكون محاولين فيها إيجاد تفسير

---

(١) ديوان التلمساني: ١/ ٩٨. وينظر روضة التعريف بالحب الشريف، للسان الدين بن الخطيب: ٢/ ٦٣١-٦٤٠.

له، وتحديد صلته بخالقه، وصلة الإنسان بالله، وهكذا. وترتب على ذلك ظهور نظريات صوفية معينة- كمذاهب وحدة الوجود والحلول والحقيقة المحمدية- للكشف عن هذه الصلات.

ولهذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون : إن عدد الطرق إلى الله بعدد الأنفس[1] تأكيداً منهم على أن الفروق بين البشر- مهما اختلفت دياناتهم- فروق شكلية لا تمنع الاتفاق والالتقاء، ومطابقة تجربة أخرى في ميدان التصوف.

والتصوف في غايته الأسمى عند المتصوفة؛ يرمي إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق- والمراد به الله جل وعلا عند الصوفية- ومعرفته حق المعرفة، ويرمي إلى شيء آخر أبعد من هذا الاتصال، وهو السعي للاتحاد مع هذه الحقيقة العليا، والأنس بها، باعتبارها المنبع الفياض بكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال.

إذاً فالتصوف له غايتان، لا تنفصلان عن بعضهما ؛ الأولى مقدمة للثانية، والأخرى نتيجة لسابقتها.

أولاً - الاتصال المباشر بين العبد والرب :

يتم هذا الاتصال عن طريق الوجدان أو الذوق أو الكشف. ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية- وهي الوصول إلى الله- عليه قطع سلسلة من المراتب تسمى المقامات، وأن تختلف عليه أحوال هي جماع ما يطلق عليه عند الصوفية أذواق ومواجيد، هي وسائل الصوفي للوصول إلى المعرفة في سبيله للاتصال المباشر مع الله، وهذه المعرفة تأخذ

---

(١) ينظر طبقات الصوفية، للسلمي: ص٤٧٢.

أوضاعاً متعددة كالأنوار الخاطفة تنهال على القلب في أشكال متنوعة كالرؤى في المنام، أو في حال ما بين اليقظة والنوم، وتأخذ شكل بوارق[١]، وسماع الهواتف -وهي الأصوات التي تسمع ولا يعرف مصدرها- وغير ذلك من وسائل الذوق والكشف الصوفي[٢] الذي «إذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية ويرتفع حجاب الزمان والمكان ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات»[٣].

وتكون هذه المعرفة مُعاشة لا متأملة «معرفة بغير وسائط من مقومات أو قضايا أو براهين، إنها معرفة فوق العقل، لا يحوزها أبداً إلا من سلك سبيل التصوف. يغمر صاحبها شعور أن قوى عاليه تغلغلت في كيانه الروحي تأخذ في بدايتها شكل الخواطر ثم تكون واردات وتتطور حتى يشعر بهواتف وأصوات يسمعها، أو يتخيل رؤى خارقة، أو الإحساس بجذبات ومواجيد، وقد تتطور فتصبح أحولاً غير سويّة

(١) البوارق والطوارق، والبواده، والقوادح والطوالع، واللوائح ونحوها؛ بمعنى واحد فكلها مبادىء الحال ومقدماته، وتختلف في مدة مكوثها فقط، ومعناها الجامع هو ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة من غير تصنع، إما موجب فرح، وإما موجب ترح. ينظر الرسالة القشيرية: ص٢٢٨-٢٣١. وعوارف المعارف: ص٤٢٤-٤٢٥. ورشح الزلال للكاشاني: ص١٠٦-١٠٩، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص٣٧-٣٨.

(٢) الذوق ما يقذف في قلب الصوفي. والكشف هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. والفرق بينهما أن الأول وهبي والثاني كسبي يحصل بالمجاهدة والترقي في مدارج السلوك. ينظر: لطائف الإعلام للقاشاني: ١/ ٤٧١، ٢/ ٣٣٣، وابن عربي، لأسين بلاثيوس: ص٢١٢-٢١٣، والمعجم الصوفي، عبدالمنعم الحفني: ص١٠٠، ٢٠٨.

(٣) ابن عربي، لأسين بلاثيوس: ص ٢١٤.

كأنها نوبات من الهستيريا أو الصرع، يصاحب ذلك غالباً وسائل السماع الصوفي والتي يكون لإيقاعها تأثيراً أشد»(١).

وهذه المعرفة تنعكس في القلب كما تنعكس صورة الأشياء في المرآة، يقول رويم: «المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلى له مولاه»(٢).

ويقول الغزالي: «أولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها، وتصقيلها» ويضرب الغزالي مثلاً عن تباهي أهل الروم وأهل الصين بحسن صناعة النقش، والصور. فاستقر الأمر على عقد مسابقة بينهم، وأُرخي بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على آخر. فجمع أهل الروم من الأصباغ والألوان مالا حصر له، وما ليس له مثيل في الجودة. ودخل أهل الصين من دون صبغ ولا لون؛ ولكنهم أقبلوا على جانبهم يجلونه ويصقلونه. ثم رفع الحجاب؛ فإذا جانب أهل الصين تتلألأ منه عجائب الصنائع الرومية مع زيادة إشراق وبريق، إذ صار كالمرآة المجلوة لكثرة الصقل، فزاد الصقل حسن جانبهم؛ فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفائه، حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق»(٣).

فالمعرفة الحقة عند الصوفية لا تحصل إلا بعد رحلة روحية ذات

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، د.عبدالرحمن بدوي، ص: ٢١. وينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص٨٢
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٤.
(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي: ٣/ ٢٢.

تكوين ثنائي، إذ تتألف من المقامات والأحوال[١]. والسالك «لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»[٢]، وهكذا فإن المريد وبما يشبه المعراج الروحي «يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة، التي هي الغاية المطلوبة للسعادة»[٣].

كما اتخذ الطريق الصوفي للوصول إلى المعرفة عناوين مختلفة مثل: السفر والسلوك والمعراج الروحي؛ لدرجة أن بعض المتصوفة صوروا معراجهم الروحي بصورة أشبه ما تكون بصورة المعراج النبوي؛ حتى أن القارىء لا يجد فرقاً يذكر عند بعضهم بين النبي ﷺ وبين الصوفي في المعراج، وفسروا المعراج النبوي تفسيراً صوفياً، وشرحوا مغازيه الروحية بحسب فهمهم الصوفي. فقالوا بأنه عودة الروح إلى بؤرة الحكمة التي منحت له تلك الليلة، فقد تحررت روحه من قيود الوجود الظاهري وفقدت الحس إلى أقصى الدرجات، وأن قواه الطبيعية قد فنيت. وعبروا عن سعيهم الحثيث لبلوغ عوالم السماء واجتياز طريقها،

---

(١) والفرق بين الحال والمقام: أن الحال عند الصوفية معنى يرد على القلب بمحض الموهبة؛ من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب: كحزن، أو بسط، أو قبض، أو ذوق، أو هيبة، ونحوها. والمقام: إقامة وظائف العبودية بكسب واختيار. أو هو: ما يقيم العبد فيه نفسه بالمجاهدة، والرياضة: من توبة، أو زهد، أو رضا، أو توكل، أو إنابة أو غير ذلك. وسُمي الحال حالاً؛ لتحوله، بينما سُمي المقام مقاماً لثبوته واستقراره. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. ينظر مقامات الصوفية، للسهروردي المقتول: ص٦٦، وجامع الأصول في الأولياء، للنقشبندي: ٢/١٠٦، ١٥٥-١٥٦، ٣/٢٧. ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص٢٢-٢٣.

(٢) الرسالة القشيرية: ١/١٩١.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ص ٦١٢.

كما عُرج بالنبي ﷺ إلى السماء[١].

والمعراج الروحي عند الصوفية يكون: «بأن يجعل الولي مغلوباً في حالة حتى يسكر، وعندئذ يغيب عنه سره في الدرجات، ويزين بقرب الحق، وعندما يعود إلى حال الصحو تكون تلك البراهين كلها قد ارتسمت في قلبه، ويحصل له علمها»[٢]. وربما يكون في حالة النوم فيعرج به وهو نائم، هذا الغالب في المعاريج الصوفية، يقول ابن عربي: «الإسراء بنا رؤيا نراها في حال النوم أو الفناء، فإن كانت نوماً فهو الرؤيا والمبشرات، وإن كانت فناء فهو المكاشفات»[٣]، ويقول ابن عربي أيضاً: «أما الأولياء فلهم إسراءات روحانية برزخية، يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء»[٤]. ولم أقف على نص يصرح فيه صاحبه بالعروج الحسي، كما حدث للنبي ﷺ إلا أني لا أستبعد أن يتحدث الصوفية عن مثل هذا فالولي الصوفي يحج إلى مكة ويؤدي فروض الحج كاملة، وهو بين أصحابه في بلده، وتنسج الحكايات في صدق ما يدعيه، وكتب

---

(١) ينظر الرسالة الهادية، للقونوي: ص ١٤٦-١٤٧، ١٥٩-١٦٢. وينظر بعض هذه الصور عند ابن عربي في كتابه: الإسراء إلى مقام الأسرى ". ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري. ومنطق الطير للعطار، القسم الثاني منه. وابن قضيب البان في المواقف الإلهية (نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، عبدالرحمن بدوي). ومعراج سنائي الغزنوي، ضمن يد الشعر لعنايت خان: ص ٨٦-٩٢. وغير ذلك كثير.

(٢) كشف المحجوب للهجويري: ٢/ ٤٧٦-٤٧٧.

(٣) منزل المنازل الفهوانية، لابن عربي: ص ١١٦.

(٤) الفتوحات المكية: ٣/ ٣٣٣.

المناقب والطبقات الصوفية مليئة بمثل هذه الكرامات المزعومة، من ذلك ما ذُكر عن حبيب العجمي أنه «كان يحج من بلاد فارس إلى مكة في الهواء»[١]! وما ذُكر عن حبيب العجمي أيضاً أنه: «كان يُرى بالبصرة يوم التروية، ويُرى بعرفة عشية عرفة»[٢]!،

يقول الشعراني: «صرح المحققون بأن للأولياء الإسراء الروحاني إلى السماء، بمثابة المنام يراه الإنسان. ولكل منهم مقام معلوم لا يتعداه، وذلك حين يكشف له حجاب المعرفة، فكل مكان كشف له فيه الحجاب: حصل المقصود به، فمنهم من يحصل له ذلك بين السماء والأرض، ومنهم من يحصل له ذلك في سماء الدنيا، ومنهم من ترقى روحه إلى سدرة المنتهى، إلى الكرسي إلى العرش»[٣].

ثانياً - الاتحاد بين الصوفي وبين الله:

أما الغاية النهائية التي هي كمال المعرفة فهي أن يدرك الصوفي وحدة العارف والمعروف لا فرق بينهما البتة. فالصوفي يسعى للاتصال بالمطلق أو الوجود الحق الذي يضم كل الموجودات، وهذا على تفاوت في المراتب حتى يصل الصوفي إلى مرتبة الاتحاد العام بحيث لا يبقى ثم إلا هو بزعمه. ومن هنا كان التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العلية، وسَفَراً يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد.

---

(١) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٦٤.

(٢) تاريخ الإسلام (وفيات: ١٢٠-١٤٠هـ: ص٣٩٥)، وتهذيب التهذيب: ٢/ ١٨٩. وينظر فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ص١٤٩-١٥٠.

(٣) كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان، عبدالوهاب الشعراني: ص ٥٥.

والاتحاد هو امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى تصير شيئاً واحداً. وينقسم إلى قسمين:

أ- **الاتحاد الخاص**: وهو قول يعقوبية النصارى القائلين: إن اللاهوت والناسوت، اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول يقول به بعض الغالية المنتسبين إلى الإسلام.

ب- **الاتحاد العام**، وهو قول الملاحدة الذين يزعمون أن الله عين وجود الكائنات، والمحدثات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه، فالله عند هؤلاء هو الوجود المطلق والمعين معاً وهذا القول هو المعبر عنه بوحدة الوجود وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه.

وكلا القسمين هما غاية الصوفية؛ حيث يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى مقام الله تعالى، حتى تفنى فيه أو تتحد به، وأن النفس الجزئية الواصلة يمكن أن تتحد بالنفس الكلية، فتشعر حينئذ بأنها منفذة للإرادة الآلهية فتكون في مقام "كن"، أو "المطاع"(١). فتطيعها العنصريات والأكوان(٢).

---

(١) المطاع: هو القطب رأس الصوفية الذي وصل إلى درجة أن يقول للشيء كن فيكون، وهو الصورة المثالية التي يسمونها الحقيقة المحمدية، أو الروح المحمدي، أو الكلمة الإلهية، وهو قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم، وتدبيره والتصرف المطلق فيه وحفظه. ولم أقف على من ذكر هذا اللفظ من الصوفية قبل الغزالي. ينظر: المعجم الصوفي، د. عبدالمنعم الحفني: ص ٢٣٤، مادة "مطاع". ومشكاة الأنوار، للغزالي: مقدمة د.أبو العلاء عفيفي: ص٢٥.

(٢) ينظر فلسفة الأخلاق في الإسلام، محمد يوسف موسى: ص ٢٥٣. والحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان: ص ١٩٦-١٩٧.

قال التفتازاني[١]: «ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك، وخاض لجة الأصول، فربما يحل الله فيه- تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً- كالنار في الجمرة؛ بحيث لا تمايز، أو يتحد به بحيث لا أثنينية ولا تغاير، وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو»[٢].

ويعد السعي للاتصال بالمطلق السمة المشتركة بين المتصوفة في كل عصر ومن كل دين، ويعبر عنه بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق (ويقصدون بالمطلق الله تعالى عن ذلك):

فالهندوسية تسعى في حقيقتها إلى اتحاد الشخصية الإنسانية بالشخصية الإلهية[٣]. والإنسان بانصرافه الكلي إلى الله يستطيع الوصول إلى الاتحاد مع الله[٤]، فـ«عندما تختفي كل الرغبات التي تسكن في قلبه، يصبح الإنسان خالداً، وفي هذه الحياة الدنيا يتصل بالبراهمان ويصبح جسده بالنسبة له بعد ذلك كجلد يتخلى عنه الثعبان فوق منمله»[٥]. بحسب زعم هذه الديانة الوثنية.

---

(١) مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني ولد سنة (٧١٢هـ) بخراسان (في إيران حالياً)، تنقل بين مدن خرسان وبلاد ما وراء النهر لطلب العلم، واستقر به المطاف في سمرقند (إحدى مدن أوزبكستان حالياً)، وبها توفي سنة (٧٩١هـ) عن ثمانين سنة. من شيوخه البارزين: عضد الدين الإيجي صاحب المواقف في علم الكلام. ينظر الدرر الكامنة: ٥/ ١١٩، وشذرات الذهب: ٨/ ٥٤٧.

(٢) شرح المقاصد، للتفتازاني: ٤/ ٥٩. وينظر: الملل والنحل: ١/ ٢٢٦، والحاوي للفتاوى، للسيوطي: ٢/ ٢٤٥.

(٣) ينظر فكر الهند، البير شوتيزر: ص ١٥٣.

(٤) المصدر السابق: ص ١٤٠.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٩.

وتعتبر التاوية[١] مذهباً صوفياً له أصوله في أزمان ما قبل التاريخ- بحسب ما يرى بعض المؤرخين- ويهدف إلى الاتحاد مع القوة فوق الطبيعة الغامضة، التي تتجلى في الطبيعة[٢]، فيما يعتقدون.

أما المتصوفة المنتسبين للإسلام، فيقول البسطامي: «أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحق وجنس الربوبية»[٣]. ويقول أيضاً: «لا أريد من الله إلا الله»[٤]. وقد سأل الحلاج ربه أن يصل إلى درجة يكون الله وحده هو الذي يشكر نفسه بنفسه خلال شفتي الحلاج[٥]. ولما سئل الشبلي: متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ أجاب: «إذا

(١) التاوية، أو الطاوية: اسم مأخوذ من التاو، أي: الطريق، وهذا هو المعنى الأصلي للكلمة، أما معناها الاصطلاحي فهو: المبدأ الأساسي الذي يحكم، وهي فلسفة تحولت مع مرور الزمن إلى دين، واحتلت مكانة هامة في التاريخ الصيني، ولا تزال، وإن كانت أقل تأثيراً من الكونفوشيوسية. يعتبر "لاو-تسو لي"- عاش في القرن السادس ق.م المؤسس للتاوية، وهو معاصر لكونفوشيوس. تضمنت التاوية رؤى تأملية وميتافيزيقية عن حقيقة الوجود والكون والإنسان. وعالجت هذه القضايا بمنظار صوفي يرتكز على وحدة الوجود، فالتاو في حقيقته حول نفسه إلى كل الأشياء، فجوهر الأشياء والموجودات هو التاو، وهو المصدر الأصلي لكل الموجودات وكل الظواهر. وهي تركز على جانب الفضائل في الواقع العملي، وتدعو إلى مقابلة الشرور بالفضائل، كما أن فيها نزعة جبرية كما هو الحال عند الصوفية. ينظر كتاب "التاو" للاو- تسو لي (مؤسس التاوية) ٣٥-٨١، والفكر الشرقي، د.يونج شوون كيم: ١١٥-١٢٦، وحكمة الصين، هـ. فان براج: ص٣٥-٥٦.

(٢) فكر الهند، ألبير شويتزر: ص١٢٠-١٢١.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ص ١٠٢، ١٠٦.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ص١١١.

(٥) المنحى الشخصي للحلاج، لماسينيون: ص ١١١.

بدا الشاهد، وفنيت الشواهد، وذهبت الحواس، واضمحل الإحساس»[١]. وقال ذو النون المصري[٢]: «معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى»[٣] فلا يبقى ما يحتمل الإشارة إلى نوع من التفرقة. وسئل عبدالرحمن الفارسي[٤] عن كمال المعرفة، فقال: «إذا اجتمعت المتفرقات، واستوت الأحوال والأماكن، وسقطت رؤية التمييز»[٥]. وقال الجنيد-يصف كمال المعرفة في السالك والتي عندها تقع الوحدة الكاملة بين العارف والمعروف-: «العارف لا يحصره حال عن حال، ولا يحجبه منزل عن التنقل في المنازل؛ فهو مع أهل كل مكان بمثل الذي هو فيه، يجد مثل الذي يجدون، وينطق فيها بمعالمها لينتفعوا بها»[٦].

ويقول النابلسي مخاطباً المريد: «إذا نفيت من بالك حضور الأغيار تفرغ قلبك إلى معرفته تعالى فصرت قابلاً لتجلي الحق تعالى فيك فيظهر لك تجلية فيك منك فإنك أثر من آثار تجلية القديم»[٧].

---

(١) اللمع، للطوسي: ص ٥٧.

(٢) أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم، وذو النون لقب، وقيل في اسمه غير ذلك، أصله من النوبة، من قرية من قرى صعيد مصر يقال لها إخميم. أسند أحاديث كثيرة عن مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة وغيرهم. توفي بالجيزة، وحمل في مركب إلى الفسطاط، ودفن هناك. وكانت وفاته سنة (٢٤٦هـ). ينظر: طبقات الصوفية: ص١٥. وصفة الصفوة: ٤/ ٣١٥.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٤.

(٤) لم أجد ترجمته.

(٥) اللمع، للطوسي: ص ٦٢.

(٦) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٠٩

(٧) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٥٤) أب.

ويقول أيضاً: «وخطورة الأغيار في قلب المريد: إنما يكون من رؤية الألوان المتنوعة الكثيرة، والأشكال المختلفة المتعددة، قبل أن تقوى بصيرته في شهود الواحد في الكثرة»[(١)].

وقد كانت عبارات هؤلاء المتصوفة في الاتحاد تظهر في كلامهم عن درجاته وأحواله، فقد أكثروا من الكلام في التفرقة، والجمع، وجمع الجمع: أما التفرقة أو الفرق فهي: الحالة العادية للصوفي قبل أن تنزل به حالة الانجذاب، ويعبرون عنه بقولهم: «الفرق: ما نُسب إليك»[(٢)]. وهو في هذه الحالة إنسان كسائر الناس يرى ويلمس الفرق والتمييز بين الأشياء والمظاهر المختلفة والمتعددة، ولذلك عرَّفوا الفرق بقولهم هي «إشارة إلى خلق بلا حق، وقيل مشاهدة العبودية»[(٣)]. إلا أن الصوفي ينزع إلى التماس الحقيقة عبر تجاوز هذه المظاهر الحسية وتبدأ حالة الشعور بالاتحاد بالدخول في مرحلة الجمع أو المحو كما يعبر عنه البعض، ويصبح السالك عين الخالق في مقام الجمع. ولذلك عرفه الصوفية بأنه: «ما سلب عنك»[(٤)] أو هو: «إشارة إلى حق بلا خلق»[(٥)] مثل قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني»[(٦)] وقول الحلاج: «أنا الحق»[(٧)].

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٥٧) أ.
(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٠٧.
(٣) اصطلاحات الصوفية لابن عربي: ص ٢٨٧.
(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٠٧.
(٥) اصطلاحات الصوفية، لابن عربي: ص ٢٨٧.
(٦) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٢٨٠): ص ١١٢.
(٧) ديوان الحلاج: ص ٥٧.

يقول الشبلي عن الاتحاد الذي هو غاية التصوف : «لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو»، قال القشيري- معقباً على قول الشبلي السابق-: «وغاية همة القوم أن يمحقهم الحق عن شاهدهم، ثم لا يردهم إليهم بعد ما محقهم عنهم»[(١)]. «لأنهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه بهم، أو يشهدونه من حيث هم، بما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم، حتى قام بهم وقام عنهم بما لهم»[(٢)]. وهذه هي «غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو»[(٣)]. فلا تعود هناك (أنا) ولا (أنت) ولا حتى إشارة : (هو). ولذا فإن التصوف عند القوم هو : «العصمة عن رؤية الكون»[(٤)] وهنا يصل الصوفي إلى مرحلة جمع الجمع، وهو «الاستهلاك في الله بالكلية»[(٥)]، أي ما يعرف بوحدة الوجود. وهو- على قول النابلسي أن «تصير في عين الجمع به عز وجل الذي هو مطلوبك حينئذ وتذهب عنك التفرقة»[(٦)].

وعندها يكون الاتصال الذي ينتهي إليه الصوفي قائماً على أساس من عدم اعتبار مظاهر التعدد والكثرة في العالم المحسوس وعلى اعتقاد بالحقيقة الإلهية الكونية المطلقة، قاصداً الاتحاد مع هذه الحقيقة، وهو ما يشكل غاية المتصوفة عموماً[(٧)]. وعند الوصول إلى هذه الغاية لا

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٧٥.

(٢) رسائل الجنيد، كتاب الفناء: ص ٣٤.

(٣) رسائل الجنيد، كتاب التوحيد: ص ٦٢.

(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤، عن الشبلي.

(٥) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٠٧. واصطلاحات الصوفية لابن عربي: ص ٢٨٧.

(٦) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٣٣) ب.

(٧) لا تزال هذه الغاية -أقصد فكرة الإنسان الإله، والسعي للتشبّه بالإله- =

تبقى كثرة ولا تعدد، ولا يحس المتصوف بغير الحقيقة الكونية الواحدة وهي تظهر عبر التجليات والأنوار الإلهية، وتسقط «الياءات» على حد قول الشلبي. أي لا يقول: بي، ولي، ومني، وإليّ، وعليّ، وفيّ، وعني وهكذا[1]. فلا توجد غير حقيقة واحدة هي حقيقة المطلق. وما الكثرة والتعدد إلا تجليات ومجالٍ للصفات الإلهية، فهي عمليات ظهور وتوكيد لصفات الوجود الإلهي الواحد.

وفي دعاء يورده النابلسي ويحث السالكين والمريدين عليه، يقول النابلسي: «وكن- أي الله تعالى- مقصدي حتى لا أرى غيرك فلا أقصد إلا أنت وتصير الأشياء كلها في بصري وبصيرتي مقدار ما ظهر لي منك عند تجليك علي، وأنت أنت، ولا شيء معك يشاركك في الوجود»[2].

فالاتحاد هو الغاية التي يهدف إليها الصوفية جميعاً لأنهم يريدون أن يكونوا ربانيين، يقول أبو الحسن الشاذلي[3]: «كنتُ يوماً جالساً

= من النظريات السائدة في الفلسفة الغربية، ومن أشهر دعاتها الفيلسوف الروسي نيقولا برديائيف (١٨٧٤-١٩٤٨م). ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي: ١/ ٣٤١. ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص ١٥٩.

(١) اللمع، للطوسي: ص ٥٤.

(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٣٩) ب.

(٣) علي بن عبدالله بن عبدالجبار بن يوسف، أبو الحسن الشاذلي، نسبة إلى "شاذلة" من قرى أفريقيا، شيخ الطائفة الشاذلية، الضرير الزاهد، نزيل الإسكندرية. وردت عنه عبارات في التصوف موهمة، منها ادعاء الغيب، تكلف اتباعه في الاعتذار عنها. مات بصحراء عيذاب (في صعيد مصر) في أثناء توجهه للحج سنة (٦٥٦هـ). ينظر: لطائف المنن، لابن عطاء الله السكندري. والمفاخر العلية في المآثر الشاذلية، أحمد بن محمد ابن عياد: ص٥-٤٥.

بين يديه- أي بين يدي شيخه عبدالسلام بن مشيش[(١)]- وفي حجره ابن له صغير، فخطر ببالي أن أسأله عن اسم الله الأعظم، فقام إليَّ الولدُ ورمى بيده في طَوْقي، وهزني وقال: يا أبا الحسن، أنت أردت أن تسأل الشيخ عن اسم الله الأعظم! إنما الشأنُ أن تكونَ أنت هو اسمَ الله الأعظم !!؟ .. قال: فتبسم الشيخ وقال: جاوبك فلانٌ عني ..»[(٢)].

واسم الله الأعظم عند القوم هو "الله"، قال الطوسي: «اسم الله الأعظم هو الله؛ لأنه إذا ذهب عند الألف يبقى "لله" وإن ذهب اللام يبقى "له"، فلم تذهب الإشارة. وإن ذهب عنه اللام الآخر يبقى "هاء" وجميع الأسرار في الهاء؛ لأن معناه: "هو"؛ فيصبح هو المراد من العبارة: "إنما الشأن أن تكون اسم الله الأعظم" هو" إنما الشأن أن تكون الله»[(٣)].

---

(١) عبدالسلام بن مشيش، وقيل: بشيش (وتعني بلغة البربر: الخادم الخفيف) بن أبي بكر (منصور) بن علي، ولد في جبل العلم بتطوان، وبه توفي مغدوراً سنة (٦٢٥هـ). قتله جماعة بعثهم ساحر مدعي للنبوة يقال له: ابن أبي الطواجن الكتامي. اشتهر بالصلاة المنسوبة إليه (الصلاة المشيشية) وهي ورد أهل الوحدة والاتحاد، ولأهمية هذه الصلاة عند الاتحادية فقد شرحها كثير منهم. ينظر الروض العطر الأنفاس، للشراط: ص٣١٢. طبقات الشاذلية الكبرى، للحسن بن كوهن: ص٥٨.

(٢) درة الأسرار وتحفة الأبرار، لابن الصباغ: ص ٢٩.

(٣) اللمع: ص١٢٥. وينظر كتاب الياء، لابن عربي (ضمن مجموع رسائله) ص: ١٣٧، وفوائح الجمال وفواتح الجلال: ص١٧٦، ٢٢٣-٢٣٠، ٢٤٧-٢٥٢. وشرح الأربعين حديثاً، للقونوي: ٦٩-٧٤. واصطلاحات الصوفية، للقاشاني: ص٥٤. وجامع الأصول في الأولياء، للنقشبندي: ٣/ ١٣-١٤. ولا شك في بطلان ما ذهب إليه الصوفية من أن اسم الله الأعظم ضمير الغائب: "هو" فهذا لا =

وهذا ما ذكره الحلاج من أن السالك «لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية؛ فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ؛ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى»(١).

ويقول الغزالي: «الانفراد بالوجود هو حقيقة الإلهية؛ إذ ليس مع الله موجود، بل الموجودات كلها كالظل من نور القدرة فلها رتبة التبعية لا رتبة المعية. فليس في الوجود مع الله غيره، وكان الإنسان يشتهي

= يسنده الدليل، ولم يقل به أحد من الأئمة المعتبرين. كما أنه لم يثبت في السنة تحديد اسم بعينه على أنه الاسم الأعظم، فعن أنس بن مالك ﷺ أن رجلاً دعا فقال: "اللهم إني أسألك بأن لك الحمد، لا إله إلا أنت، المنان، بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام، يا حي يا قيوم"، وفي حديث بريدة الأسلمي قال الرجل (أو آخر): "اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت الله، لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد " فقال النبي ﷺ في الحديثين: " والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى". رواهما: أبو داود [كتاب الصلاة، رقم (١٤٩٥، ١٤٩٣) ٢/ ١٦٦-١٦٧] والترمذي (باب جامع الدعوات، رقم (٣٥٤٤) ٥/ ٥١٢، ورقم (٣٤٧٥) ٥/ ٤٦٢] وابن حبان [رقم (٨٩٣، ٨٩٢) ٣/ ١٧٤-١٧٥] والحاكم [١/ ٥٠٣-٥٠٤]. ولهذا اختلف العلماء في تحديد الاسم الأعظم، فمنهم من قال: الله، وقال آخرون: الحي القيوم، وذكر آخرون أقوالاً غير ذلك ذكرها ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٢٢٧-٢٢٨) كما بسط محمد موسى الروحاني البازي الحديث عن الاسم الأعظم عند الصوفية وعند غيرهم في كتابه: " الكنز الأعظم في تعيين الاسم الأعظم"، ولابن عطاء الله السكندري الصوفي رسالة في هذا الشأن موسومة بالقصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ولأبي سالم محمد بن طلحة النصيبي رسالة مخطوطة موسومة بـ "الدر المنظم في الاسم الأعظم". في مكتبة الملك فهد الوطنية صورة منها تحت رقم (٢٥٠٢). والله أعلم.

(١) الفرق بين الفرق، عبدالقاهر البغدادي: ص ٢٤٨.

ذلك بل في كل نفس أن يقول: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النَّازعَات: ٢٤]؛ لكن أظهره فرعون وأخفاه غيره؛ ولكن إن فاته الانفراد بالوجود فيشتهي أن لا يفوته الاستعلاء والاستيلاء على الموجودات كلها ليتصرف فيها على حسب مراده وهو الإلهية»[1].

ويقرر ابن عربي أن الصوفي بالاتحاد مع الله يكون في مقام الألوهية: «لا ينبغي الحسد إلا في معالي الأمور، وأعلى الأمور ما تعرف إلا بأربابها. ورب الأرباب وذو الصفات العلى والأسماء الحسنى هو الله، فيقال: نتشبه به في التخلق بأسمائه، ففعلوا وبالغوا، واجتهدوا إلى أن صاروا يقولون للشيء كن فيكون، وذلك أقصى المراتب التي تمدح الله بها»[2].

ويؤكد النابلسي بأن هذا هو قول المحققين من مشايخ الصوفية حيث يقول: «قال المشايخ المحققون: الفاني في حضرة شهود الحق تعالى على التحقيق لا يرد. أي لا يرجعه الله تعالى بعد ذلك الفناء إلى أوصافه البشرية التي كان فيها من قبل»[3].

وخلاصة ما سبق هو أن الاتحاد بالله هو مرمى نظر الصوفية، وكل ما صنفوه من تصانيف، وما سطروه من رسائل، وما تلفظوا به من عبارات وأقوال، وما بدر منهم من أفعال وأحوال، إنما ذلك كله وسائل إلى هذا المقصد الشريف في نظرهم.

ولا شك في أن هذه الغاية باطلة من أساسها؛ فالاتصال مع الله

---

(١) الأربعين في أصول الدين، للغزالي: ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٢.

(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٤٤) ب.

سبحانه وتعالى لا يلزم منه اتحاد المخلوق مع الله جل وعلا، فالله بائن عن خلقه فوق السماء مستوي على عرشه. وقد بين لنا تعالى وسائل الاتصال به- إن جاز هذا التعبير- من اتباع الرسول ﷺ، فيما أمرنا به، ونهانا عنه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، ومن إكثار التقرب إلى الله تعالى بالنوافل بعد أداء الفرائض، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال ﷺ: إن الله قال: «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»(١). وعن ربيعة بن كعب الأسلمي رضي الله عنه، قال: كنت أبيت مع رسول الله ﷺ فأتيته بوضوئه وحاجته فقال لى: «سل»، فقلت: أسألك مرافقتك فى الجنة. قال: «أوغير ذلك؟» قلت: هو ذاك. قال: «فأعنى على نفسك بكثرة السجود»(٢).

❁❁❁❁❁

(١) أخرجه البخاري: كتاب الرقاق (٣٨) باب التواضع، رقم (٦٥٠٢).
(٢) أخرجه مسلم: كتاب الصلاة (٤٣) باب فضل السجود والحث عليه، رقم (٤٨٨) ٣٥٣/١.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف

كان الأصل الذي بنى عليه الصوفية معتقدهم في وحدة الأديان في ضوء غاية التصوف هو أن الغاية التي يجب أن يسعى إليها السالك هي الاتصال بالله اتصالاً مباشراً، وفي سبيل هذه الغاية فلا اعتبار أبداً لاختلاف الطرق بين السالكين للوصول إلى هذه الغاية. ولهذا ينظر المتصوفة إلى العقائد المتباينة والمتعددة نظرة مماثلة للدين الإسلامي، وعدم الاهتمام بالصور والظواهر والشكليات. وينزعون إلى ما يسمى بشمول العقيدة ووحدة الأديان.

وحينما يصل الصوفي إلى عالم الحقيقة اللامتناهي حيث النور والصفاء فيما زعموا، فهناك فقط تستوي المتناقضات وتتوحد، وتتلاشى فيه جميع الغايات الشخصية المحدودة.

«فالمتصوف يطمح إلى اتحاد محول للوجود ومبدل لأوصافه، فالحب يجذبه إلى الآخر، والمعرفة تعكس الآخر في قلبه، إنها عملية تواجد ووجد بها يصير الصوفي على غير ما هو عليه: محو أوصافه وتحوله إلى آخر وفي هذا المستوى تنعدم الفوارق التصورية في الديانات وتثبت التجربة الصوفية على كونها شائعة بين الديانات لأنها تظهر قبل كل شيء مجاوزة لكل اعتقاد قطعي ودوجماطيقي[1]، فليست

---

(١) الدوجماتية (الدوجماطيقية): تقال في مقابل الشكية، وهو مصطلح نصراني كاثوليكي مشتق من كلمة "دوجما" ومعناها: المبدأ ذو الصحة المطلقة،=

التجربة الصوفية إذن نظرية بالمعنى الإغريقي عن الله، إنها ممارسة عملية ابتغاء وجه الله والصوفي لا يتدبر الله ولا يتفكر فيه: إنه يحيا بالله. ويؤدي فناء الذات إلى نسخ كل منطقة معتمة مظلمة في الوجود حتى يتلألأ النور الخالص في صفاء جلي: ويكون تحول أوصاف الصوفي، واتحاده بالله "في حلول رباني" محوا له وإعداماً لوجوده الإنساني»[(١)].

ولأن هدف الصوفي هو الكمال، فهو يريد أن يكون مظهراً للكمال المطلق أي الله، ولما كان الكمال المطلق منبسطاً في كل الأشياء في زعم الصوفي وأن كل شيء مظهر للكمال إلى حد معين، فلهذا يحب كل شيء، ولا يعتبر أي عقيدة خطأ، ويعد اختلاف المذاهب اختلافاً في الألوان والصور، وأن الله في كل العالم، وهو القصد المشترك للجميع. وفي سبيل هذه الغاية فإن المتصوف يرى الحقيقة في كل دين ومذهب، وكلها تؤدي إلى الغاية العليا وهي الاتصال بالله؛ ويعتبر أن هذه الأديان والمذاهب في حكم السلالم في نظر العارفين ينبغي الارتقاء بواسطتها ومتى ما انتهى من صعوده وعروجه؛ فإنه لا تبقى له حاجة في هذه السلالم ويتركها دون أي تعلق أو تعصب أو علاقة. لأنها في حكم الحجاب المسدول أمام طريق البحث عن "الحقيقة المطلقة ". وينبغي على السالك إزاحته وتحرير نفسه من ذلك القيد.

= ويرتبط هذا المصطلح بالإلهام الذي تزعمه الكنيسة لنفسها، والقانون الكنسي الذي ينبغي أن يخضع له، وما نتج عنه من قولهم بعصمة البابا. وأصبحت الدوجماتية وصفاً يطلق على الحركات الشمولية كالشيوعية والفاشية، ينظر المغني الوجيز، منذر الأسعد: ١/ ١٦١، المعجم الفلسفي، مراد وهبه: ص٣٢٩-٣٣٠.

(١) التصوف والمتصوفة، جان شو فليي: ص١٢٥.

عباراتنا شتى وحسنك واحد   وكل إلى ذاك الجمال يشير[١]

يقول بندار بن الحسين الشيرازي[٢]: «الصوفية متفقون في الوحدانية في الجملة قولاً، متفرقون في الوصول إليها معاينة ومنازلة، وكل واحد يستحق اسم ما ظهر عليه من حاله»[٣].

ويقول محمد كنسوس التيجاني[٤]: «فاعلموا، أيدكم الله أن طرق المشايخ- رضوان الله عليهم- كلها أبواب مفتوحة إلى حضرة مولانا الكريم، موصلة إلى رضوانه ورحمته، وهي بمنزلة الطرق المحسوسة المؤدية إلى محل واحد، وهي مع ذلك مختلفة في القرب، والبعد والسهولة والصعوبة والأمن والخوف، وغلبة السلامة والعطب»[٥].

وفسر الصوفية الاختلاف بين الملل، أنه نتيجة لتباعد الأزمنة فقط،

---

(١) تزيين الأشواق، لداود الأنطاكي: ٢/ ١٢٩.

(٢) بُنْدَار بن الحسين بن محمد بن المهلب، أبو الحسين الشيرازي، سكن مدينة أَرَّجان (في إيران)، من مشايخ التصوف في علم الحقائق كما يسمونه، كان ذا أموال فأنفقها وتزهد، وكان الشبلي يُكرمه، ويُعظِّم قدره، خدم الشيخ أبا الحسن الأشعري. مات سنة (٣٥٣هـ). ينظر: طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٤٦٧، وطبقات الشافعية، للسبكي: ٣/ ٢٢٤.

(٣) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٤٦٩.

(٤) هو أبو عبدالله محمد بن أحمد كنسوس (وأكنسوس، والكنسوسي) القرشي السوسي المراكشي التيجاني، وزير، من الكتاب، من أهل سوس (في المغرب) تعلم بفاس، وولي فيها الوزارة، وديوان الإنشاء في الدولة السجلماسية العلوية في المغرب، ثم عزله المولى عبدالرحمن بن هشام بن محمد الحسني توفي سنة(١٢٩٤هـ) في مراكش. ينظر: كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، أحمد سكيرج: ص ٣٢٩، والأعلام: ٦/ ١٩، ٣/ ٣٤١.

(٥) كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، أحمد سكيرج، ٣٢٩.

وظروف المجتمعات وأحوالها، وطول الطرق؛ وتنوعها مع اتفاقها. فالشرائع- وإن بدت متغايرة في الظاهر- إلا أنه وعلى الرغم من هذا التغاير؛ فإن الغاية متفقة والقصد واحد، وهو وضع الإنسان في اتحاد دائم مع الله، والتوجه إلى السماء دوماً سعياً لهذا الاتحاد، في ذلك إشارة إلى اعتراف ضمني بالأديان كلها لأنها تتوجه إلى السماء. كما أن الاختلاف الظاهري بين الأديان والمذاهب يرجع إلى ذات السالك، لا إلى اختلاف بين الأديان؛ لأن حقيقتها متفقة وغايتها واحدة.

يقول ابن عربي: «وينكرون الذوق؛ لأنهم ما عرفوه من نفوسهم، مع كونهم يعتقدون في نفوسهم أنهم على طريق واحدة، وكذلك هو الأمر، أصحاب الأذواق هم على طريقة واحدة بلا شك، غير أن فيهم البصير والأعمى والأعمش، فلا يقول واحد منهم إلا ما أعطاه حاله، لا ما أعطاه الطريق، ولا ما هو الطريق عليه في نفسه»[١].

يقول عبدالقادر عيسى[٢]: «إن الطريق واحدة في حقيقتها، وإن تعددت المناهج العملية، وتنوعت أساليب السير والسلوك تبعاً للاجتهاد وتبدل المكان والزمان، ولهذا تعددت الطرق الصوفية وهي في ذاتها وحقيقتها وجوهرها طريق واحدة»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٣/ ٢٠٩.

(٢) شيخ الطريقة الشاذلية في هذا العصر، سوري من حلب، أخذ الطريقة عن الشيخ محمد الهاشمي، درَّس في جامع العادلية الكبير، والتف حوله طلبة كثيرون، هاجر إلى الأردن، فالسعودية، واستقر بتركيا، له كتاب واحد هو: "حقائق عن التصوف". توفي سنة (١٤١٢هـ-١٩٩٢م) في استانبول بتركيا، ودفن في مقبرة أبي أيوب الأنصاري. ينظر تتمة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف: ١/ ٣١٢، ٢/ ٣٠١.

(٣) حقائق عن التصوف، عبدالقادر عيسى: ص٢٧٢.

ويقول ابن البنا السرقسطي[١]:

مذاهب الناس على اختلاف   ومذهب القوم على ائتلاف[٢]

يشرح ابن عجيبة[٣] هذا البيت، فيقول: «مذاهب الصوفية متفقة في المقصد والعمل، وإن اختلفت المسالك؛ فهي راجعة إلى صدق التوجه إلى الله.. فمرجع كلام الصوفية في كل باب لأحوالهم، وإلا فلا تنافي بين أقوالهم لمن تأملها، وذلك خلاف مذهب غيرهم، والوجه فيه أن الحق واحد، وطريقة واحدة، وإن اختلفت مسالكها، فالنهاية واحدة، والذوق واحد، وفي معنى ذلك قال قائلهم:

الطرق شتى وطريق الحق واحدة   والسالكون طريق الحق أفراد

ومذهب الصوفية هو الاتفاق في الأصول والفروع، أما لأصول فنهايتهم الشهود والعيان، وهم متفقون فيه لأنه أمر ذوقي لا يختلف»[٤].

---

(١) أبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف التيجيبي، المعروف بابن البنا السرقُسطي، نسبة إلى سرقسطة في الأندلس، قال الشيخ زروق: " لم أقف على تاريخ وفاته، ولم يكن مشهوراً بالعلم مع ماله فيه من القدم الراسخ" كانت وفاته بمدينة فاس في المغرب. ينظر: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، لابن عجيبة: ١/ ٥-٦.

(٢) الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة: ١/ ١٠١.

(٣) أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري، المولود سنة (١١٦٠هـ)، من متأخري الصوفية البارزين، وتلميذ ابن عربي البار في المغرب والمستميت دفاعاً عنه، ومن القائلين بوحدة الوجود، وهو كالنابلسي في المشرق وإن تأخر عنه، معاصر لشيخ التيجانية أحمد التيجاني، توفي سنة (١٢٢٤هـ) ودفن ببلدة "أنجرة" بين طنجة وتطوان في المغرب. ينظر طبقات الشاذلية الكبرى: ص١٦١، وشجرة النور الزكية: ص٤٠٠.

(٤) الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة: ١/ ١٠٢-١٠٣.

يقول عبدالحليم محمود شيخ الأزهر[1]: «في الناس من يرى أن التصوف مذاهب وفرق وطوائف، ولكن هذا التفكير المنحرف تأتى إلى القائلين به من نظرتهم إلى علم الكلام وإلى الفلسفة؛ ففي علم الكلام أشاعرة ومعتزلة ومشبهة، وفي الفلسفة أرسطيون وأفلاطونيون وديكارتيون.. والنفوس مهيأة لقبول فكرة الطوائف في جميع العلوم النظرية، ولقد خلط الكاتبون بين هذه الدراسات والتصوف، فزعموا أن التصوف مذاهب وفرق وطوائف. ولو أمعنوا النظر، لعرفوا أن التصوف تجربة روحية وليس نظراً عقلياً.. فإن التصوف - وهو تجربة مذهب واحد- لا تعدد فيه. كما أنه لا يستساغ الخلط بين الوسائل والغايات في أي ميدان من الميادين؛ فإنه لا يستساغ الخلط بين طرق التصوف- وهي وسائل- وبين الغاية-وهي التصوف نفسه. فطرق التصوف متعددة مختلفة؛ ولكنها على اختلافها وتعددها، تؤدي إلى هدف واحد وغاية واحدة. التصوف إذن مذهب بصيغة المفرد لا مذاهب بصيغة الجمع»[2].

---

(١) عبدالحليم محمود، شيخ الأزهر، العالم الصوفي المشهور، ولد سنة (١٣٢٨هـ) في عزبة "أبو أحمد" التابعة لمركز بلبيس في الشرقية. تخرج من القسم العالي في الأزهر، وحصل على الدكتوراة من باريس. تقلد وظائف عدة في مصر حتى انتهى به الأمر شيخاً للأزهر إلى أن توفي، كانت له محاولات جادة لتطبيبق الشريعة الإسلامية في مصر، كما وقف ضد الدعوة إلى تعاون إسلامي مسيحي على حساب الإسلام. كما أن الشيخ غفر الله له كان غارقاً في التصوف مع غلو، وتعظيم لأقطاب التصوف، والذهاب إلى مزاراتهم. توفي سنة (١٣٩٨هـ). ينظر: تتمة الأعلام، محمد خير رمضان يوسف: ١/ ٢٧٠، وصوفيات شيخ الأزهر، عبدالله السبت.

(٢) الكشف عن حقيقة الصوفية، محمود القاسم: ص ١٢-١٣ عن مقدمة شيخ الأزهر عبدالحليم محمود لكتاب التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٢-١٣.

ويقول مصطفى محمود : «التصوف الإسلامي احتوى بين دفتيه على كل الطرائق بما فيها اليوجا الهندية وغيرها»[(١)].

وليس كل الصوفية يعنون بتعدد الطرق إلى الله : تعدد الأديان والمذاهب؛ بل قد يكون المراد عند بعضهم تنوع الأعمال المشروعة الموافقة للكتاب والسنة: كالصلاة، والحج، والصدقة، وغير ذلك، فهذا حق لا جدال فيه، وهو مراد مبتدعة الزهاد على الأغلب ومن سلك مسلكهم. وقد يراد بتعدد الطرق عند قسم آخر من الصوفية : تعدد الطرق الصوفية، وهذا بلا شك مخالف للكتاب والسنة، فليس هناك إلا طريق واحد هو ما كان عليه النبي محمد ﷺ وصحابته ﷺ، ومن تبعهم بإحسان. وقد يكون المراد بتعدد الطرق إلى الله عند قسم ثالث من الصوفية : هو تعدد الأديان واختلافها الظاهري مع اتفاقها في الباطن، فكل منها طريق لعبادة الله، وكلها صواب في نظر هذه الطائفة من الصوفية.

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ عمن يقول : الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق. هل قوله صحيح؟ فأجاب : «إن أراد بذلك الأعمال المشروعة الموافقة للكتاب والسنة: كالصلاة، والصدقة، والجهاد، والذكر، والقراءة وغير ذلك ؛ فهذا صحيح. وإن أراد إلى الله طريقاً مخالفاً للكتاب والسنة؛ فهو باطل»[(٢)].

ولكي يتجنب المتصوفة ثورة علماء الأمة عليهم، ووضعهم في موقف المعارضين للعقائد الشرعية؛ وعدم إعطاء من خالفهم ذريعة

---

(١) مغامرة في الصحراء، د. مصطفى محمود: ص ١٠١-١٠٢.
(٢) مجموع الفتاوى: ١٠/ ٤٥٤.

لتكفيرهم واضطهادهم ؛ لجأوا إلى أسلوب غاية في الرمزية والغموض لا يعرف إلا بإشارات لا يفهمها إلا إياهم - والإشارة هي: «ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة، للطافة معناه»[(١)]. أما الرمز فهو «معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[(٢)]. وقصد المتصوفة باستخدام الرمز والإشارة «الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[(٣)].

يقول الكلاباذي: «للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم، لا يكاد يستعملها غيرهم؛ نخبر ببعض ما يحضر، ونكشف معانيها بقول وجيز؛ وإنما نقصد في ذلك إلى معنى العبارة دون ما تتضمنه العبارة، فإن مضمونها لا يدخل تحت الإشارة فضلاً عن الكشف. وأما كُنْهُ أحوالهم فإن العبارة عنها مقصورة، وهي لأربابها مشهورة»[(٤)].

ومع كل الحيطة والحذر اللذْين كان عليهما كبار الصوفية في أقوالهم وسلوكهم، نراهم مع ذلك لم يتخلوا عن ذكر عقائدهم بل أشاروا إليها بالرموز والتلويحات والكنايات، وألبسوا ما ظهر منها ثوب الشرع وأرشدوا أهل الطلب والاستعداد بلسان الكتاب والسنة، وكلما

---

(١) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١٨٧. وينظر التعرف لمذهب التصوف، للكلاباذي: ص ١٠٢.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٣٠. وينظر طبقات الشعراني: ١/ ١٤٤، وشرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١١٤-١١٥.

فاحت رائحة الكفر من عباراتهم؛ زادوا في الغموض والرمز ؛ لدرجة تقرب من الطلاسم والألغاز، وقد عبر النفَّري عن هذه الحال بقولته الشهيرة النافذة : «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة» و «العبارة ستر»[١].

إذا نطقوا أعجَزْكَ مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهاتَ منك اتصاله[٢]

ومن أجل ذلك نعت المتصوفة التصوف بأنه علم إشارة، قال أبو علي الرُّوذْباريّ[٣]:«علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي»[٤]، ويقول الحلاج : «من لم يقف على إشاراتنا ؛ لم ترشده عباراتنا»[٥].

ويؤكد النابلسي أن للقوم «اصطلاحات عليها في عباراتهم لا يفهمها غيرهم فلا يجوز أن يفهمها أحدٌ على حسب المعاني اللغوية للإخلال بمقاصدهم، بل يعتقد فيهم خيراً إذا استشكل شيء من ذلك»[٦]. ويرجع النابلسي ذلك في زعمه إلى أن «ضرورة التعبير تقتضي

---

(١) المواقف، للنفري: ص ٥١. وكتب الصوفية عموماً لا تخلو من الرموز والألغاز؛ ومن الأمثلة على ذلك مجموعة ساعة الخبر لابن عربي. وغنية أرباب السماع، للجيلي "مخطوط". كما أن إسرافهم في الرمز له سبب آخر، وهم اهتمام بعضهم بالسحر، والتأليف فيه؛ ومن ذلك كتاب عيون الحقائق لعبدالكريم الجيلي " مخطوط" حيث خصص جزءاً منه في السحر والشعوذة والله أعلم.

(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤. والبيت لأبي الحسن القناد.

(٣) أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور، من أهل بغداد، سكن مصر، وصار شيخها، ومات بها سنة (٣٢٢هـ). صحب الجنيد، والنوري، وأبا حمزة، ومن في طبقتهم، ينظر طبقات الصوفية: ص٣٥٤. تاريخ بغداد: ٣٢٩/١.

(٤) اللمع، للطوسي: ص ٤١٤.

(٥) أخبار الحلاج، رقم (٥٠): ص ٧٥.

(٦) التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (٩) ب.

الإتيان بالعبارات التي معناها الظاهر غير مراد المتكلم، وهذا معروف بين المحققين؛ فكأنه اصطلاح لهم»[(١)] كما أن «الحقائق لا تدل عليها العبارات، ولا تسعها الإشارات.. فمن أراد العبارة عنها بحيث يعرفها السامع من كلامه يأتي بعبارات لا تدل عليها، وهو يظن أنه أفادها للسامع بكلامه، وهيهات هيهات أن تعرف الأسرار بالعبارات أو بمعاني الإشارات»[(٢)].

وهذا تقرير واضح بأن الغموض الصوفي أمر لا مناص منه، وأكبر دليل على هذا كثرة شطحات المتصوفة ولجوء أتباعهم -في تعسف ظاهر، وتكلف بين- إلى مختلف الأساليب لتأويل هذه الشطحات، وحملها على محامل حسنة[(٣)]، وهو ما عبر عنه أبو العباس أحمد بن عطاء بوضوح في قوله:

إذا أهلُ العبارة ساءلُونا ... أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا ... تُقَصِّر عنه ترجمةُ العبارة
ونشهدها وتشهدنا سروراً ... له في كل جارحة إثارة
ترى الأقوال في الأحوال أسرى ... كأسر العارفين ذوي الخسارة[(٤)]

وفي ذلك يقول ابن عربي:

---

(١) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود، عبدالغني النابلسي (مخطوط): ق (١) ب.
(٢) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط)، عبدالغني النابلسي: ق (٢) أ. وينظر: قطب العارفين في العقائد والتصوف، لأبي قاسم اللجائي: ص ١١٠-١١٢. وخاطرات جمال الدين الأفغاني: ٦/ ١٨١.
(٣) ينظر اللمع، للطوسي: ص ٤٥٣، والصفحات التي تليها.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٠٢.

ألا إن الـرمـوز دلـيـل صـدق ... على المعنى المغيب في الفؤاد
وإن الـعـالـمـيـن لـه رمـوز ... وألـغـاز لـيـدعـى بـالـعـبـاد
ولـولا اللغز كـان القـول كـفـرا ... وأدى الـعـالـمـيـن إلـى الـعـنـاد
فـهـم بـالرمز قد حسبوا فقالوا ... بـأهـراق الـدمـاء وبـالـفـسـاد
فـكـيـف بـنـا لـو أن الأمـر يـبـدو ... بـلا سـتـر يـكـون لـه اسـتـنـادي
لـقـام بـنـا الـشـقـاء هـنـا يـقـيـنـا ... وعـنـد البعث في يـوم الـتـنـادي
ولـكـن الـغـفـور أقـام سـتـراً ... ليسعدنا على رغم الأعـادي[1]

والله سبحانه وتعالى بين في كتابه الكريم، وعلى لسان رسوله الأمين، أن الدين الحنيف قد بُيِّنَ بياناً شافياً لا غموض فيه، ولا لبس، وأن الشريعة قد أكملت، وأن الرسول ﷺ قد بلغ جميع ما أنزل إليه من ربه، ومن اعتقد خلاف ذلك فقد كفر، قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: ٣]، ويقول عـز وجـل: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النّحل: ٤٤]، ويقـول جل من قـائـل: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا﴾ [النِّسَاء: ١٧٦]. ويقـول الـنـبي ﷺ : «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[2]، والنصوص في هذا كثيرة.

ولعلم هؤلاء المتصوفة بمخالفتهم للكتاب والسنة ؛ لجأوا إلى

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٢٤٨.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجة في سننه: المقدمة (٦) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم (٤٣) ١/ ٧٢. من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه. وإسناده حسن كما قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل: ٨/ ١٠٧، رقم (٢٤٥٥).

الرموز والإشارات، وإلى الغموض والإبهام خشية قيام أهل الغيرة من الدين عليهم، وخشية وصمهم بالكفر والضلال.

وفي سبيل هذه الغاية فلا اعتبار للثواب والعقاب في نظر الصوفي لأنها في حكم علف الدواب؛ يقول عبدالوهاب الشعراني: «ومعلومٌ أن مقصود القوم القربُ من حضرة الله الخاصة، ومجالسته فيها من غير حجاب. وأما الثواب فحُكْمه حُكْم عَلَف الدواب»(١).

وينظر الصوفي إلى الشريعة أنها نقطة الابتداء، ودرجة من درجات التهذيب وينتهي دورها إذا بلغ الصوفي اليقين ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحِجر: ٩٩] حيث يصل إلى الغاية النهائية وهي كسب المعرفة مباشرة عن طريق الاتحاد بالله «من وصل وصار إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر»(٢) وعندها ينعدم اعتماد الصوفي على الشريعة وأحكامها، بل تشرق العلوم الإلهية الأعلى مرتبة في الكمال على نفس المتأمل دون واسطة «وهذا السبيل المتدرج يؤدي في جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها، بالنسبة للحقيقة المقدسة التي ينبغي الاتجاه نحوها، فتعدد الفرق واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية، يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذي يسعى للاتحاد بالذات الإلهية؛ فكل شيء في نظره ليس سوى حجاب يخفي الجوهر، ولا يستطيع أن ينزع هذا الحجاب إلا من يدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى

---

(١) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص ٢١.
(٢) الطواسين، للحلاج: طاسين الفهم، ص ١٤٧.

العلم بالذات الأزلية الحقة»[١].

«ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام تقديراً عالياً ؛ فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان، وعندهم أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة، إذا لم تنتج المحبة الإلهية، وهذه المحبة هي التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان»[٢].

فإذا تحقق الصوفي بمعرفة الله وهي في نظرهم المقصد الأسمى الذي قصد إليه الشارع من التكليف؛ فقد أبيح له كل شيء، وقد أدى هذا بكثير منهم إلى الوقوع في نحو من الإباحية والقول برفع التكاليف ؛ استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت ؛ استغنى عن الوسيلة، فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله؛ أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له. وهذا هو عين مذهب الجهمية، حيث قالوا الإيمان أن تعرف الله؛ لذا لا يوجد كفر لأن الناس كلهم يعرفون الله.



(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسهير: ص ١٥١.
(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدتسهير: ص ١٥١- ١٥٢.

الفصل الثالث

المحبة الإلهية عند الصوفية تاريخها وحقيقتها ووحدة الأديان فيها ودعوة الصوفية لدين الحب

وفيه أربعة مباحث :

- **المبحث الأول:** نشأة المحبة الإلهية في تاريخ التصوف وبيان حقيقتها.
- **المبحث الثاني:** وحدة الأديان في المحبة الإلهية عند الصوفية.
- **المبحث الثالث:** دعوة أقطاب الصوفية لدين الحب.
- **المبحث الرابع:** محبة الله في ضوء القرآن والسنة.

المبحث الأول

نشأة المحبة الإلهية في تاريخ التصوف وبيان حقيقتها

المطلب الأول

تعريف المحبة عند الصوفية وبيان حقيقتها

المحبة في اللغة:

اسم للحب، وهو ضد البغض، والحُبُّ والحِبُّ : صفاء المودة. مأخوذة من تنضد الأسنان ؛ لأن العرب تقول "حبب الأسنان" دلالة على بياضها وصفائها وتنضدها. وقيل إن المحبة مأخوذة من الحبة -بكسر الحاء- وهي بذور تقع على الأرض في الصحراء وتختفي في التراب، وتبقى هذه البذور على وضعها لا تتغير بتغير الأزمنة، ثم إذا وقع عليها المطر خرج منها النبات أزهى ما يكون. وهكذا الحب حين يسكن القلب فإنه لا يتغير. ومن هذا الباب : حبة القلب : سويداؤه، ويقال ثمرته[١].

أما عند الصوفية فالمحبة هي: «محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات»[٢]، ومثله من قال: «المحبة أن تمحو أثرك عنك

---

(١) ينظر لسان العرب، مادة "حبب" : ١/ ٢٨٩-٢٩٦.

(٢) ذكره الطوسي في اللمع (ص ٨٧) والغزالي في الإحياء (٤/ ٣٦٠) عن إبراهيم الخواص. وينظر: درجات المعاملات، لأبي عبدالرحمن السلمي (ضمن مجموعة آثار أبي عبدالرحمن السلمي): ١/ ٤٩٠-٤٩١.

حتى لا يبقى فيك شيء راجع منك إليك»[١]، وقال الجنيد: «المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»[٢] وقال الشبلي: «سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»[٣] وقال الحلاج: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»[٤] وقال أبو عبدالله النباجي[٥]: «المحبة لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق»، ويبين الكلاباذي المراد بالاستهلاك فيقول: «معنى الاستهلاك: أن لا يبقى لك حظ، ولا يكون لمحبتك علة، ولا تكون قائماً بعلة»[٦]، لفظ: «استهلاك في الخالق» فيه إشارة لوحدة الوجود.

وتعريفات الصوفية للمحبة تدور على محور واحد هو: فناء الإنسان عن نفسه، وعن أوصافه؛ بل وفنائه عن ذاته. كما نلمس نزعة إلى الحلول وإلى وحدة الوجود.

ويصف الصوفية المعرفة بما وصفوا به المحبة؛ مما يفيد أن هذين المصطلحين عند الصوفية بمعنى واحد، ومن الصعوبة التفريق بينهما؛ فمعرفة الله، واستيلاء المعرفة على القلب يتولد عنها المحبة، والمعرفة

---

(١) الإحياء، للغزالي: ٤/ ٣٦٠.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٨٨. والرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٥.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٥.
(٤) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٧.
(٥) سعيد بن بُريد نسبة إلى نباج من قرى البصرة، وله مواعظ ولا يعلم له إسناد. لم أقف على سنة وفاته. ينظر الأنساب، للسمعاني: ١٣/ ٢٤. صفة الصفوة، لابن الجوزي: ٤/ ٢٨١.
(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي: ص ١٢٨.

والمحبة متلازمان، فمن عرف الله أحبه. قال الغزالي ما ملخصه: «إن معرفة الله هي البذرة، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة، والمحبة تبع المعرفة بالضرورة»[١]. ويصف البسطامي حال العارف بوصف ينطبق تماماً على حال المحب عند الصوفية بقوله: «للخلق أحوال ولا حال للعارف؛ لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره»[٢]. ويقول الحلاج في نفس المعنى: «علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة»[٣].

وهذه التعاريف للمعرفة - كالمحبة - تدور حول فناء الإنسان بحيث تمّحي رسومه وتنمحق هويته في ذات الله. قال الحلاج:

شرطُ المعارفِ محوُ الكلِّ منك إذا بدا المريدُ بِلَحْظٍ غيرِ مُطّلعِ[٤]

فالفناء هو القنطرة التي ينبغي أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء. يقول الهروي - وأخذه عنه ابن العريف[٥]- عن المحبة إنها «أول أودية الفناء، والعقبة التي يتحدر منها علىْ منازل المحو، وهي آخر منزل تلتقي فيه مقدمة العامة بساقة الخاصة»[٦].

---

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي: ٤/٣١٦-٣١٧.

(٢) الرسالة القشيرية: ٢/٦٠٣.

(٣) الرسالة القشيرية: ٢/٦٠٥.

(٤) ديوان الحلاج: ص ٥٤.

(٥) أحمد بن محمد بن موسى، ابن العريف الصنهاجي، ولد سنة (٤٨١هـ)، من القائلين بوحدة الوجود، ولعل هذا السبب في سعي ابن تاشفين لقتله، ثم تركه. توفي سنة (٥٣٦هـ) في مراكش، قيل إنه دُس له السم في طعامه. ينظر: الصلة لابن بشكوال: ١/١٣٦. والتشوف إلى رجال التصوف، لابن الزيات: ص ١١٨.

(٦) منازل السائرين، أبو إسماعيل الهروي: ص٥٢، ومحاسن المجالس، =

ومن درجات المحبة: العشق، وهو: «إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، أو إلى شخص دون سائر الأشخاص، أو إلى شيء دون سائر الأشياء» أو«هو هوىً غالبٌ في النفس نحو طبعٍ مشاكلٍ في الجسد، أو نحو صورة مماثلة في الجنس» أو «هو شدة الشوق إلى الاتحاد»(١).

وهذا اللفظ لا يجوز أن يطلق على الله تعالى لأن صفات الله عز وجل توقيفية، تستمد من القرآن والسنة الصحيحة؛ فهو يحب، ولا يقال يعشق. كما أن هذا اللفظ في اللغة لا يكون إلا لما ينكح، لأنه ميل مع الشهوة(٢).

وهناك مصطلح ثالث - إلى جانب المحبة والعشق - وهو (الخُلة). والخلة - بحسب ما يرى الصوفية -: «مشتقة من تخلل الشيء (في) الشيء. وسمي الخليل خليلاً لتخلل خليله في قلبه، فوجوده مُستَهْلَكٌ في وجوده. فإذا تكلم (تكلم) فيه، وإذا سكت فهو نصب عينيه على كل حال. وأنشدوا في ذلك:

قد تخللت مسَلك الروح مني ولـذا سمي الخليل خليلا
أنت همي وهمتي وحديثي ورقادي إذا أردت مقيلا»(٣)

= لابن العريف: ص ٦٩٥ (منشور في مجلة المورد، المجلد التاسع شتاء ١٩٨٠، العدد الرابع). وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية: ص٩١.

(١) رسائل إخوان الصفا: ٣/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) ينظر تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص ٢١١. وفتاوى العز بن عبدالسلام: ص٤٧٨-٤٧٩، وجامع الرسائل لابن تيمية: ٢/ ٢٣٨-٢٤٥. وروضة المحبين لابن القيم: ص ٤٣.

(٣) جامع الأصول في الأولياء، للنقشبندي: ٢/ ٢٩٩. وينظر روضة المحبين، لابن القيم: ص٦٣.

والخلة ثبتت لنبينا محمد ﷺ، كما ثبتت لأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، فعن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أبرأ إلى كل خل من خله، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، إن صاحبكم خليل الله»(١). وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في الشفاعة، وفيه: «ولكن عليكم بإبراهيم عليه السلام فإنه خليل الله. فيأتون إبراهيم فيقول لست لها»(٢)

والخلة الثابتة في حق الخليلين: إبراهيم ومحمد عليهما السلام ليست فيما ذهب إليه الصوفية من بدع الفناء والاتحاد؛ بل هي صفاء المودة، والخليل هو الذي ليس في محبته خلل، وسمي الخليل خليلاً؛ لأن الله أحبه واصطفاه، وهذه حال شريفة لا ينالها أحد بكسب ولا اجتهاد. ولاشك أن الخليلين عليهما السلام أشد الخلق محبة لله، لا تشوب محبتهم شائبة، ولا يخالطها شيء من محاب الدنيا(٣) وكذلك سائر الأنبياء عليهم السلام. قال ابن القيم رحمه الله: «وأما الخلة فتوحيد المحبة، فالخليل هو الذي توحد حبه لمحبوبه، وهي رتبة لا تقبل المشاركة، ولهذا اختص بها في العالم الخليلان إبراهيم ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما»(٤).

وللحب مسميات كثيرة؛ وهذه المسميات في الحقيقة واحدة،

---

(١) رواه الإمام مسلم: كتاب فضائل الصحابة (١) باب فضائل الصديق رضي الله عنه. رقم (٢٣٨٢) ٤/ ١٨٥٦.

(٢) رواه الإمام مسلم: كتاب الإيمان (٨٤) باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم (١٩٣) ١/ ١٨٢

(٣) ينظر: معاني القرآن للزجاج: ٢/ ١١٢، وتحفة الأحوذي: ١٠/ ١٣٨.

(٤) روضة المحبين: ص٦٣.

تتطور وتتدرج. وفي كل مرحلة من مراحل تدرجها تتخذ اسماً: الحب، الهوى، العشق... وهكذا.

ويعد الحب - عند الصوفية - في الأحوال بل هو أساسها؛ وهو في الأحوال كالتوبة في المقامات «فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل..، ومن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك»[1].



(١) عوارف المعارف، للسهروردي: ص ٤٥٥.

المطلب الثاني

نظرية الحب الإلهي في تاريخ التصوف

ظهرت فكرة الحب الفعال في أخلاق الهند الشعبية في عصر قديم، يظهر ذلك في كتب الهند القديمة وبخاصة في الأمثال الأخلاقية التي يتضمنها الكورال -والكورال مجموعة شعرية مؤلفة من (١٣٣٠) مقطعاً شعرياً، مكتوبة بلغة التامول[١] ومنسوبة إلى أحد شعرائهم - وخلاصة القصيدة يمجد الشاعر المحبة الأرضية، لكن بعض المقاطع الشعرية كناية عن حب تتحد فيه النفس بالله[٢].

ولا تزال فكرة الحب الأسمى الذي يوحد الشعوب فوق كل المعتقدات دارجة في الفكر الهندي المعاصر، فهذا غاندي يرى " أنه ليس ثمة إله غير الحقيقة .. وأن الوسيلة الوحيدة لإدراك الحقيقة هي الأهيمسا (الحب) .. وأن رؤية الحقيقة كاملة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحقيق الأهيمسا (الحب) تحقيقاً كاملاً»[٣]. ويؤكد أنه أدرك من خلال مطالعته لكتب الأديان المختلفة، ومقابلته لمخالفين له في العقيدة: «إمكانيات الحب الشامل اللانهائية»[٤]

---

(١) التامول أو التاميل: شعب وثني يدين بالبوذية وبعضه بالهندوسية، يقطن في جنوب الهند، وتعيش أقلية منه في سريلانكا، وفيهم مسلمون، ويبلغ عدد من يتكلم اللغة التاميلية (٣٥) مليون نسمة. ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ١٢/ ٢٤٨، وموسوعة المورد العربية: ١/ ٢٩٢، ٦١٨.

(٢) ينظر فكر الهند، ألبير شويتزر: ص ١٧١-١٧٣.

(٣) قصة تجاربي مع الحقيقة، المهاتما غاندي: ص ٥٧٦.

(٤) قصة تجاربي مع الحقيقة، المهاتما غاندي: ص ١٩٠.

والشريعة النصرانية الجديدة التي أتى بها الإنجيل ؛ هي عند النصارى شريعة المحبة(١).

والمحبة وحدها كافية للخلاص(٢) عند النصارى. ومن المعروف أن فكرة الحب تشكل أساساً هاماً للدين المسيحي؛ لأنها تستخدم لتفسير قضية الصلب والفداء. وتزعم النصرانية أن المسيح صلب فداءً للبشر بسبب خطيئة أبيهم آدم، وحباً منه للإنسانية. وكانت ثمرة هذه المحبة أن

---

(١) معجم الإيمان المسيحي، جمع الأب صبحي حموي اليسوعي، ص ٤٤١.

(٢) الخلاص (Saluation) يراد به في العهد القديم: النجاة من الشر أو الخطر. أما في العهد الجديد فيعني: إنقاذ الخُطاة بالإيمان بالمسيح. وينطوي تحت معنى الخلاص في العهد الجديد: غفران الخطيئة والخلاص من ربقتها ونتائجها.وارتباط المحبة بالخلاص من باب أن من صفات الله " المحبة"، ومحبة الله ظهرت في تدبيره طريق الخلاص للعالم، لأن العالم من عهد سقوط آدم في الخطيئة، وهبوطه هو وبنيه إلى الدنيا، مبتعد عن الله بسبب تلك الخطيئة؛ ولكن الله من فرط محبته وفيض نعمته رأى أن يقرب إليه بعد هذا الابتعاد؛ فأرسل لهذه الغاية ابنه الوحيد إلى العالم؛ ليخلص العالم؛ لهذا كان المسيح هو الذي يخلص العالم من خطاياه، وأولها خطيئة أبيهم آدم. يقول بولس: " أرسل الله ابنه ... ليفتدي الذين تحت الناموس " [الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح (٤): ٤-٥]. وجاء في إنجيل يوحنا: "لم يرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم؛ بل ليخلص به العالم" [الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح (٣): ١٧]. وينظر رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الأول: ٥-٧]. وقاموس الكتاب المقدس، مادة "خلاص" : ص ٣٤٤، ومحاضرات في النصرانية، للشيخ محمد أبو زهرة: ص ١٢٩-١٣٠.وهي بلا شك من العقائد الوثنية التي استمدتها النصرانية من البوذية، ومن عدل الله سبحانه وتعالى أن لا يؤاخذ أقواماً بأفعال آخرين، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]. وقال تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦].

أُلّه المسيح، وأظلّت النصرانية - تحت عباءة المحبة- مختلف الاعتقادات الوثنية. ووقع النصارى في مختلف المنكرات والكبائر؛ لأن المغفرة قد حصلت والفداء قد تم، والجنة قد ضمنت بزعمهم.

يقول بولس: «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبةٌ؛ فقد صرت نحاساً يطنُّ أو صنجا يرن. وإن كانت لي نبوة، وأعلم جميع الأسرار وكل علم، وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال؛ ولكن ليس لي محبةٌ فلست شيئاً. وإن اطعمت كل أموالي، وإن سلمت جسدي حتى احترق؛ ولكن ليس لي محبةٌ فلا انتفع بشيء.. المحبة لا تسقط أبداً، وأما النبوات فستبطل»[1].

ومن الآثار التي تركتها النصرانية قصة ترويها الصوفية، وهي أن المسيح عليه السلام مر بثلاثة قد نحلت أجسامهم واصفرت وجوههم، فقال: «ما أتى بكم إلى هنا؟» فأجابوا: «خوفا من النار»، فرد عليهم: «إنكم لتخافون شيئاً مخلوقاً، وخليق بالله أن يخلص من يخشاه»، ثم مر بثلاثة آخرين أشد ضعفاً من الأولين وأكثر اصفراراً، وسألهم ما سأل السابقين فأجابوا: «شوقاً إلى الجنة»، فرد عليهم: «رغبتم في شيء مخلوق وجدير بالله أن يمن على من يرجوه». وأخيراً مر بثلاثة في غاية النحول والاصفرار وسألهم ما سأل الفريقين فأجابوا: «محبة في الله» فهتف المسيح: «أنتم أقرب الناس إلى الله»[2].

---

(١) الكتاب المقدس عند النصارى: رسالة بولس الأول إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٣(١-٨).

(٢) القصة في قوت القلوب، للمكي: ٢/ ١١٠-١١١ دار صادر، وحلية الأولياء، لأبي نعيم: ١٠/ ٧-٨ وإحياء علوم الدين، للغزالي: ٤/ ٢٩٥.

وهذا الأثر كذب على المسيح عليه السلام؛ لأن الله سبحانه وتعالى حكى عن المسيح قوله: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]. فأقرب الناس إلى الله تعالى: من عبده حق عبادته؛ لأنها المرادة من الخلق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، والمحبة تابعة للعبادة؛ لأن من يعبد الله هو محب لله، كما أن الجنة هي ثمرة لتلك العبادة المتضمنة للمحبة.

وتسمية النصرانية بأنها (دين المحبة) - وإن اشتهرت هذه التسمية بين النصارى- دعوة مبطنة لانتقاص الإسلام، فكأن الإسلام هو دين الكراهية، وهذا غير صحيح؛ فالمحبة الحقيقية هي المرتبطة بطاعة الله سبحانه وتعالى- كما سيأتي بيانه- على أن في الإنجيل ما يناقض وصف النصرانية بأنها دين المحبة، يقول المسيح عليه السلام: «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما حئت لألقي سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والإبنة ضد أمها، والكنة ضد حماتها»(١). ويقول عليه السلام: «إن كان أحد يأتي إليّ؛ ولا يبغض أباه وأمه، وامرأته وأولاده، وإخوته وأخواته، حتى نفسه أيضاً؛ فلا يقدر أن يكون لي تلميذاً»(٢). ويقول عليه السلام: «جئت لألقي ناراً على الأرض، أتظنون أني جئت لأعطي سلاماً»(٣).

---

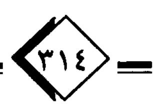
(١) إنجيل متى، الإصحاح العاشر: ٣٤، ٣٥.
(٢) إنجيل لوقا، الإصحاح الرابع عشر: ٢٦.
(٣) إنجيل لوقا، الإصحاح الثاني عشر: ٤٩، ٥١.

ونجد نزعة الحب عند الرافضة- وإن كانت مخصوصة بآل البيت بزعهم، ويصل بهم هذا الحب إلى إسقاط التكاليف. فمما ينقله الرافضة عن أبي جعفر أنه قال: «هل الدين إلا الحب»[(١)].

فالحب عندهم هو الدين، لا الصلاة ولا الزكاة ولا الحج ولا غير ذلك من العبادات التي أمرنا الله بها. ولا النهي عن المنكر، ولا الأمر بالمعروف ولا تجنب الفحشاء والبغي، ولا غير ذلك من أمور الدين المعلومة من الدين بالضرورة. والحب المراد هنا هو حب آل البيت، فينقلون فيما ينقلون عن أبي جعفر محمد الباقر أنه قال: : «حبنا إيمان، وبغضنا كفر»[(٢)]. ولذلك من أحب آل البيت، فقد وجبت له الجنة، حتى وإن كان عاصياً، ومن أبغضهم وجبت له النار حتى وإن كان صالحاً، ومما يروونه عن جعفر الصادق أنه قال: «المؤمنون بعليّ هم الخالدون في الجنة، وإن كانوا في أعمالهم مسيئة»[(٣)]، و«حب علي حسنة لا تضر معها سيئة، وبغضه معصية لا تنفع معها حسنة»[(٤)]. فطاعة الله ليست بطاعة، ومعصية الله ليست بمعصية عند الرافضة، مادم العبد محباً لعلي رضي الله عنه. ولم يقولوا مثل هذا في حق الرسول محمد ﷺ، ويكذبون على النبي ﷺ أنه قال لعلي رضي الله عنه: «من أحبك كان مع النبيين في درجتهم يوم القيامة، ومن يبغضك فلا يبالي مات يهودياً أو نصرانياً»[(٥)].

---

(١) كتاب الروضة من الكافي للكليني، باب وصية النبي لأمير المؤمنين: ٨/ ٨٠.
(٢) الأصول من الكافي: ١/ ١٨٨.
(٣) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير: ص٣٣٨، عن تفسير العياشي: ١/ ١٣٩.
(٤) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير: ص٣٣٨-٣٣٩ عن منهج الصادقين: ٨/ ١١٠.
(٥) الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير: ص٣٣٨ عن عيون أخبار الرضا: ٢/ ٥٨.



وارتباط الحب بمفهومه الواسع بالتصوف أمر ظاهر عند كثير من الصوفية لدرجة أنه يقال: «التصوف دعوة الحب»[1].

أما بالنسبة لظهور المحبة الإلهية عند المتصوفة؛ فبادىء ذي بدء تطور الزهد إلى حب الله وحده لا طمعاً في جنته ولا خوفاً من عقابه، ثم تطور الحب إلى الفناء ثم الحلول فالاتحاد فوحدة الوجود.

فالزهد - المرغب فيه شرعاً - كان منتشراً عهد الصحابة والتابعين أسوة بفعل الرسول ﷺ وبقوله ؛ إلا أن هذا الزهد بدأ يأخذ طابعاً آخر عند المبتدعة، ومن كان حديث عهد بالإسلام مع منتصف القرن الثاني للهجرة، فيتجه هذا الزهد وجهة أخرى لا يأخذ في اعتباره الخوف من عقاب الله تعالى، أو الطمع في ثوابه؛ وإنما هو حبّ لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم، والاستمتاع بجماله الأزلي بحسب تعبير القوم فكان ما يسمى بنظرية الحب الإلهي.

ولقد ظهرت بوادر الحب الإلهي في مدرسة البصْرة على يد جماعة من الزهاد. ومن هؤلاء رابعة العدوية، ورياح بن عمرو القيسي[2]، وحيان الجريري[3]، وحبيب العجمي[4] وهؤلاء أسماهم الحافظ أبو

(١) أبجدية التصوف الإسلامي، للصوفي المعاصر: محمد زكي إبراهيم: ص ١٤٥.

(٢) رياح بن عمرو القيسي العابد، بصري زاهد. سمع مالك بن دينار وطائفة، وهو قليل الحديث. قال أبو زرعة: صدوق. وقال الذهبي: من زهاد المبتدعة. ينظر: صفة الصفوة: ٣/ ٣٦٧، وميزان الاعتدال: ٢/ ٦١، والحلية: ٦/ ١٩٢.

(٣) حيَّان بن عمير الجريري، أبو العلاء البصري التابعي، ثقة قليل الحديث، روى له مسلم وأبو داود والنسائي حديثاً واحداً في الكسوف،مات بين التسعين والمائة. ينظر طبقات ابن سعد: ٧/ ١٨٩. وتهذيب التهذيب: ٣/ ٦٧-٦٨.

(٤) حبيب بن عيسى بن محمد العجمي الفارسي. كان من التجار إلا أنه ترك ذلك =

داود صاحب السنن وقد سئل عنهم : بالزنادقة[١]، ووصف بعضَهم الذهبُّي وابنُ حجر بأنهم من زهاد المبتدعة[٢]؛ وقد أطلق هذا الاسم أيضاً على عبدالواحد بن زيد[٣] والذي جعل من المحبة الغاية النهائية للعبادة؛ ويروي في ذلك حديثاً قدسياً يسنده، وفيه يقول الله تعالى: «إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري، فإذا جعلت نعيمه ولذته في ذكري؛ عشقني وعشقته؛ فإذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب فيما بيني وبينه»[٤]، وعبدك الصوفي[٥]، ومثل

= كله، وتزهد. روى عن الحسن وطبقته، وعنه حماد بن سلمة وجماعة. ماله حديث يرجع إليه، وغالب ما عنده حكايات، توفي سنة (١١٩هـ). ينظر مشاهير علماء الأمصار: ص١٥٢، ميزان الاعتدال: ١/ ٤٥٧، وطبقات الأولياء: ص١٨٢.

(١) ميزان الاعتدال: ٢/ ٦٢. ولسان الميزان: ٢/ ٤٦٩.

(٢) ينظر ميزان الاعتدال: ٢/ ٦٢. ولسان الميزان: ٢/ ٤٦٩.

(٣) عبدالواحد بن زيد أبو عبيدة البصري، شيخ الصوفية في البصرة. ترك حديثه البخاري والنسائي وابن حبان، وغيرهم. قال الجوزجاني عنه سيء المذهب ليس من معادن الصدق. نُسب إليه القول بالقدر، وقيل إنه رجع عنه. مات بعد سنة (١٥٠هـ). ينظر تاريخ الإسلام (وفيات ١٤١-١٦٠هـ) ص٥٠٩، ولسان الميزان: ٤/ ٨٠.

(٤) الحلية لأبي نعيم: ٦/ ١٦٥. وضعّف أبو نعيم هذا الحديث لضعف عبدالواحد بن زيد، ومحمد بن الفضل. بل هو موضوع؛ فابن الفضل هو محمد بن الفضل بن عطية العبسي، قال ابن حجر: كذبوه. ينظر تقريب التهذيب: ص٨٨٨، وتهذيب الكمال: ٢٦/ ٢٨٠، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١٠/ ١٣١.

(٥) عبدك الصوفي: عبيد بالفارسية توفي سنة ٢١٠هـ؛ نسب إليه الملطي فرقة باسمه أطلق عليها "العبدكية" وذكر عنهم أنهم حرموا الدنيا كلها إلا ما يقتات به. ينظر التنبيه والرد: ص١٠٧-١٠٨. وينظر رد الحارث المحاسبي عليهم في كتاب المكاسب: ص٨٠-٨٥. وينظر صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي: ص٥٥.

كهمس بن الحسن القيسي[١] الذي يقول: «أراك معذبي وأنت قرة عيني يا حبيب قلباه»[٢]، وعتبة الغلام[٣] الذي يقول: «سيدي! إن تعذبني فإني أحبك، وإن تعف عني فإني أحبك»[٤] وغيرهم.

قال الملطي[٥]: «ومنهم صنف من الروحانية زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم، وأهوائهم، وإرادتهم؛ حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم؛ كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله. فحل لهم السرقة، والزنا، وشرب الخمر، والفواحش كلها على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال؛ ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه. منهم رباح وكليب[٦]: كانا يقولان بهذه المقالة ويدعوان إليها»[٧].

---

(١) كهمس بن الحسن التميمي، أبو الحسن البصري، عده الإمام أحمد ويحيى بن معين وأبو داود من الثقات، وقال أبو حاتم: لا بأس به. حدث عن الحسن وجماعة. وحدث عنه ابن المبارك: ويحيى بن سعيد، وغيرهم. مات سنة (١٤٩هـ)، ينظر طبقات ابن سعد: ٧/ ٢٧٠، وتهذيب الكمال، للمزي: ٢٤/ ٢٣٢.

(٢) حلية الأولياء: ٦/ ٢١٣.

(٣) عتبة بن أبان بن صمعة، الذي يقال له عتبة الغلام، من زهاد أهل البصرة وعبادهم، ممن جالس الحسن. ماله حديث مسند يرجع إليه. كثير العبادة والصيام، قتل شهيداً في بعض الغزوات. ينظر مشاهير علماء الأمصار: ص١٥٢، والكواكب الدرية: ١/ ٣٦٤.

(٤) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ٦/ ٢٣٥.

(٥) محمد بن أحمد بن عبدالرحمن، أبو الحسين الملطي، الفقيه الشافعي. عالم بالقراءات. نزل بعسقلان وتوفي بها سنة (٣٧٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية، للسبكي: ٣/ ٧٧. الأعلام: ٥/ ٣١١.

(٦) لم أعرف من كليب، أما رباح فلعله تصحيف من رياح وقد مضت ترجمته.

(٧) التنبيه والرد، للملطي: ص ١٠٨-١٠٩.

ولا يخلو رأي الملطي من مبالغة في جهة استحلال بعض هؤلاء الزهاد الوقوع في المعاصي من باب الخلة؛ فالكتب المعتبرة في الجرح والتعديل لم تصفهم بمثل هذا الوصف أبداً؛ بل إن أقصى ما وصفوا به أنهم من مبتدعة الزهاد كما سبق ذكره.

وذكر الملطي أيضاً أن منهم من يلجأ إلى رياضة قاسية للنفس حتى يبلغوا إلى غاية السبقة من تضمير أنفسهم، وحملها على المكروه؛ فإذا بلغ تلك الغاية أتبع نفسه ما اشتهت(١).

قال الملطي: «وإنما سموا الروحانية؛ لأنهم زعموا أن أرواحهم تنظر إلى ملكوت السماوات، وبها يعاينون الجنان، ويجامعون الحور العين، وتسرح في الجنة؛ وسموا أيضا الفكرية، لأنهم يتفكرون -زعموا في هذا حتى يصيرون إليه؛ فجعلوا الفكر بهذا غاية عبادتهم، ومنتهى إرادتهم: ينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية، فيتلذذون بمخاطبة الإلاهية لهم، ومصافحته إياهم، ونظرهم إليه، زعموا»(٢).

وفي القرن الثالث الهجري: ظهرت مصطلحات للصوفية لم تكن معهودة فيما سبق. ويقال إن أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية: من صفاء الذكر، وجمع الهمة، والمحبة والعشق، والقرب والأنس: أبو حمزة الصوفي(٣) ولم يسبقه بهذا على رؤوس المنابر

(١) ينظر التنبيه والرد: ص ١٠٩.
(٢) التنبيه والرد، للملطي: ص ١٠٨.
(٣) أبو حمزة الصوفي هو محمد بن إبراهيم البغدادي عالم بالقراءات؛ وبقراءة أبي عمرو خصوصاً جالس الإمام أحمد وغيره. وكان كثير الرباط. قال الذهبي: لأبي حمزة انحراف وشطح وتأويل. وذكر أنه نسب إلى الزندقة، توفي سنة (٢٦٩هـ). ينظر تاريخ بغداد: ١/ ٣٩٠، وسير أعلام النبلاء: ١٣/ ١٦٥.

ببغداد أحد[١].

أما في مصر، فكان ذو النون المصري، أول من تكلم ببلدته في ترتيب الأحوال، ومقامات الأولياء؛ فهجره علماء مصر، ورموه بالزندقة[٢].

يقول ذو النون: «أدنى منازل الأنس، أن يلقى في النار، فلا يغيب همه عن مأموله»[٣].

ويحكى أنه وجد مكتوباً على جبهة ذي النون المصري بعد موته: «هذا حبيب الله، مات في حب الله، قتيل الله»[٤].

أما الحارث المحاسبي فتحدث عن ماهية حب العبد للرب، وكونها منة إلهية غير مكتسبة أودع الله بذرتها في قلوب محبيه «ولا يبيح المحبة للبطالين، ضناً بما استأثر منها، إذ كانت منه وبه تكون»[٥] «فلذلك قيل: إن علامة الحب لله: حلول الفوائد من الله بقلوب من اختصه الله بمحبته»[٦].

وفي حقيقة الحب الإلهي؛ يقول المحاسبي: «إن الحب لله هو شدة الشوق؛ وذلك أن الشوق في نفسه: تذكار للقلوب بمشاهدة المعشوق»[٧].

---

(١) ينظر تاريخ بغداد، للخطيب: ١/ ٣٩٣.
(٢) سير أعلام النبلاء، للذهبي: ١١/ ٥٣٤.
(٣) طبقات الصوفية، للسلمي: ٢٣.
(٤) كشف المحجوب، للهجويري: ١/ ٣١٢.
(٥) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ١٠/ ٧٧.
(٦) حلية الأولياء، لأبي نعيم: ١٠/ ٧٧.
(٧) حلية الأولياء: ١٠/ ٧٨.

ولفظ الشوق وردت به السنة في معرض الدعاء : «وأسألك لذةَ النظر إلى وجهك، والشوقَ إلى لقائك، في غير ضراء مضرة ولا فتنةٍ مضلة»[١]. أما لفظ العشق فهو لفظ مبتدع منهي عنه.

ويستدل المحاسبي على مذهبه في الحب بالإسرائيليات، فيقول : «أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام : يا داود ! إن محبتي في خلقي أن يكونوا روحانيين، وللروحانية علم هو أن لا يغتموا وأنا مصباح قلوبهم. يا داود ! لا تمزج الغم قلبك فينقص ميراث حلاوة الروحانيين.. يا داود! أقر لي بالعبودية أمنحك ثواب العبودية وهو محبتي. يا داود! تواضع لمن تعلمه، ولا تطاول على المريدين، فلو يعلم أهل محبتي ما قدر المريدين عندي لكانوا للمريدين أرضاً يمشون عليها ؛ وللحسوا أقدامهم .. يا داود ! من لقيني وهو يحبني أدخلته جنتي»[٢].

وسبق ذكر حقيقة الروحانيين، وأضيف هنا : إن لفظة روحاني دخيلة في لسان العرب؛ فإن قياسها أن يقال : روحي، لا روحاني. ويطلق المذهب الروحاني على القول إن الروح جوهر الوجود، وإن حقيقة كل شيء ترجع إلى الروح السارية فيه[٣] ؛ وهو ما نلمسه في

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند: ٣٠/ ٢٦٤، رقم (١٨٣٢٥). والنسائي في السنن: ٣/ ٥٤-٥٥ الباب (٦٢) رقم (١٣٠٥-١٣٠٦). والحاكم (المستدرك: ١/ ٥٢٤) وصححه، ووافقه الذهبي. من حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه.

(٢) حلية الأولياء: ١٠/ ٧٩-٨٠.

(٣) المعجم الفلسفي، مراد وهبة: ص ٣٥٣. والمعجم الفلسفي، جميل صليبا: ١/ ٦٢٦. كما يطلق المذهب الروحاني على الصابئة الذين يجعلون الكواكب واسطة بينهم وبين الخالق (ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ٢/ ٦)، كما أن له مفاهيم أخرى قديمة ومعاصرة (ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٣/ ١٣٢٦-١٣٣٢).

النص السابق وهذا هو أصل القول بوحدة الوجود.

وفي نهاية هذا القرن -الثالث الهجري - ينتهي الحب الإلهي إلى الفناء عند أبي سعيد الخراز. والحلول عند الحلاج؛ والذي تكلم صراحة في اتحاد المحب بالمحبوب اتحاداً يزيل صفة البشرية عن المحب باستبداله بصفاته صفات الله عز وجل، وظهرت عنده مصطلحات نصرانية بحته مثل " اللاهوت " و "الناسوت" لأول مرة في تاريخ التصوف، ثم ينتهي الحب الإلهي عند المتصوفة في القرون اللاحقة إلى وحدة وجود صرفة عند ابن عربي وغيره. وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله.



المبحث الثاني

وحدة الأديان في المحبة الإلهية عند الصوفية

اتخذت الدعوة إلى وحدة الأديان في ضوء المحبة الإلهية مظاهر عدة: فقد نظر المتصوفة إلى الحب على أنه أصل الوجود ؛ وأنه -أي الحب- وسيلة للاتحاد بالحق، كما أنه المقياس الحقيقي للفوز برضاء الله؛ ولا اعتبار أبداً للجنة والنار لأن الحب يسمو عليهما، كما أن أداء الطقوس لا يقدم ولا يؤخر في دين الحب الأسمى ؛ ووسيلة دين الحب هو عشق الجمال بمختلف صوره وأشكاله. ويشترك الغلاة من الصوفية مع بعض المبتدعة من الزهاد في هذه النظرة إلى ما يسمى بالحب الإلهي واعتباره الرابط الذي يجمع بين الأديان، وإن اختلفت المعتقدات.

وقد بنى المتصوفة إيمانهم بالحب ديناً يجمع بين الأديان على الأصول التالية:

الأصل الأول:

الأصل الأول الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان من منظار ما يسمونه الحب الإلهي: هو أن الحب منبع الوجود وسببه؛ ولولا الحب ما وجد من وجد، ولأجل ذلك خلق الخلق، واتخذت المتصوفة من الحديث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ فبى عرفوني»[1] مصدراً لمذهبهم في الحب الإلهي؛ الذي هو

---

(١) قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٨/٣٧٦، ١٢٢): " ليس هذا من =

عندهم أصل الوجود، ومبدأ كل شيء، فيزعمون أن الله كان ولا شيء معه وأحب أن يرى ذاته - في شيء غير ذاته - فخلق الخلق، فكان العالم مرآة يرى الله فيها ذاته[١]. والحديث يفيد من منظار صوفي: أن الحق في أزليته أحب أن يُعرف، وما من سبيل إلى معرفته بنفسه كما ينبغي إلا بإظهار كمالاته في صفحة الوجود. ومن أجل ذلك تجلى في صور الخلق، فكان حنينه إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجي علة إيجاده للعالم. ونلمس هنا تأثير الفلسفة اليونانية، فقد نقل الشهرستاني عن هرقل الحكيم قوله: «إن بدء الخلق وأول شيء أبدع والذي هو أول لهذه العوالم هو المحبة والمنازعة. ووافق في هذا الرأي أنبادقليس حيث قال: الأول الذي أبدع هو المحبة والغلبة»[٢].

يقول الجيلي[٣] : «كان التوجه الحبي أول صادر من الجناب

= كلام النبي ﷺ ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف ". وتبعه الزركشي، والحافظ ابن حجر، والسيوطي، ينظر: الدرر المنتثرة، للسيوطي: ص ١٤٧، والمقاصد الحسنة، للسخاوي: ص ٥٢١، وكشف الخفاء، للعجلوني: ٢/ ١٧٣.

(١) وذهب بعض الفلاسفة إلى ما ذهب إليه الصوفية في هذا الباب، يقول ابن سينا: "وجب إيجاد الموجودات إذن هو ظهور الأول الحق، كما وردت الإشارة " كنت كنزاً مخفياً وأردت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف"ا.هـ. من رسالة "في حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات" لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: ص٢٢٩. وفي الفصل الأول من رسالته في العشق (نشر مهران: ص٢) بعنوان "سريان قوة العشق في كل الموجودات " يقول ابن سينا: "إن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سبباً للوجود لها ".

(٢) الملل والنحل: ٢/ ١٠٢.

(٣) عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة الجيلي والجيلاني، نسبة إلى =

الإلهي في إيجاد المخلوقات فالحب لبقية مقامات الكمال أصل، وهي كالفروع .. فجميع الحقائق الإلهية إنما ظهرت بواسطة الحب ؛ إذ لولا ذلك لما وجد الخلق»(١).

وغلاة الصوفية لا يقرون بالخلق من عدم ؛ فالخلق عندهم : ظهور الله في أعيان الموجودات، وتجلي الحق في صور العالم، لا إيجاد الموجودات من عدم(٢).

يقول ابن عربي : «العالم ما أوجده الله إلا عن الحب، فالحب

= جيلان من بلاد فارس، يقال لأهلها " الجيل" وفي بغداد قرية يقال لها: جيل. وإنما قيل في نسبته "الجيلي" تمييزاً له عن الشيخ عبدالقادر الجيلاني، وقيل لأنه هو من نسب نفسه في قوله:

ألعبدك الجيلي منك عناية ... صباغة صبغ المحب حبيبه

(الإنسان الكامل: ٢/ ٤٢).

أما ولادته فقد كانت سنة (٧٦٧هـ) كما ذكر ذلك في عينيته (البيت رقم ٣٣٤). رحل الجيلي كثيراً وتنقل بين البلاد، وزار الهند واختلط بالبراهمة هناك- كما فعل الحلاج- ومكث في مدينة "كوشي" سنة (٧٩٠هـ) ثم عاد عن طريق فارس واستمر في تنقله حتى وفاته في حدود سنة (٨٢٦هـ) بمدينة زبيد في اليمن، وقد التقى بشيخ الطائفة النقشبندية محمد بن شاه نقشبند (٧١٧-٧٩١هـ). والجيلي في طرحه الصوفي أكثر وضوحاً من ابن عربي وصراحة فيما يؤمن به من عقائد الصوفية، كما هو ظاهر في كتبه. ينظر: معجم البلدان، لياقوت: ٢/ ٢٠١-٢٠٢، والفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي، د. يوسف زيدان: ص ١٩-٦١.

(١) الإرادة القديمة في حضرة العين، وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق ١٤ب.

(٢) ينظر "شرح حديث كنت كنزاً مخفياً" لصدر الدين الشيرازي: ص٣٥٧. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٦/ ٣٠١. وشرح مشكل الفصوص لجمال الدين الزواوي (مخطوط): ق١٤.

يستصحب جميع المقامات والأحوال ؛ فهو سار في الأمور كلها»[(١)].
ويقول أيضاً: «واعلم أن مقامها - أي المحبة - شريف، وأنها أصل الوجود:

وعن الحب صدرنا على الحب جبلنا»[(٢)].

فالمحبة الإلهية - عند ابن عربي - سبب الخلق والعامل الأول في وجوده.

ويقول القونوي: «متعلق حب الحق إيجاد العالم، إنما موجبه حب كمال رؤية الحق نفسه جملة من حيث هويته ووحدته، وتفصيلاً من حيث ظهوره في شؤونه.. ولما كانت الشؤون الإلهية ذاتية، وكان الاستجلاء التام للذات لا يحصل إلا بالظهور في كل شأن منها بحسبه، ورؤيته نفسه من ذلك الشأن بمقدار ما يقبله من إطلاقه وتعينه وخصوصيته، فتوقف كمال رؤيته على ظهوره في جميع الشؤون، ولما كانت الشؤون مختلفة من حيث خصوصياتها وغيرُ منحصرة؛ وجب دوام تنوعات ظهوراته سبحانه بحسبها لا إلى أمد ولا غاية»[(٣)].

وعند الصوفية ليس بدعاً- عند اهتياج قلوبهم إلى لقاء المحبوب «أن يقولوا : بأن الله قد أحب نفسه فيهم، وإنهم أحبوه لذاته: فإما أن

---

(١) الفتوحات المكية: ٤/١٠٧. وينظر: ٢/١١٠، ٣١٨، ٣٢٢، ٦٦٤. والفصوص: ص ٢٠٣. ومثنويات حكيم سنائي، عشق نامه (كتاب العشق): ٢١-٢٢، ولوامع العشق، ملا جامي: ص ١٢٨-١٣٣.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/٣١٨.
(٣) الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، محمد بن إسحاق القونوي: ص ٢٢٩-٢٣٠.

الخلق يتحققون روحياً في الله، وإما أن الله يجعل قلوب المشتاقين إليه منورة بنوره، ويتحقق هو فيهم وعلى ذلك فالخلق وجودهم خرج من عدم بفضل حب متبادل، وبالحب يوجدون الآن، وبسبب هذه العلاقة المتبادلة يتحقق العاشق في معشوقه، والمعشوق في عاشقه»[١].

والحلاج - على سبيل المثال - يرى أن جوهر الذات الإلهية هو الحب «فإن "الحق" أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة، وبالحب تجلى لنفسه في نفسه فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه وبه. ولكن الحلاج يفرق بين الطبيعتين : الإلهية والبشرية، وهما لا تتحدان في نظره حتى في حالة الاتصال الصوفي، بل يمتزج اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء ولهذا يصيح الصوفي المتأله بقوله: أنا الحق»[٢].

وفي هذا قول الحلاج :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرًا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب[٣]

أما كثرة مخلوقات الله تعالى وتنوعها، وكثرة المعبودات واختلافها

---

(١) التصوف والمتصوفة، جان شو فليي: ص ١٢٦.
(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ٨٥.
(٣) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

فهو- عندالصوفية- عبارة عن تعدد مجالي صفات الله وأسمائه فإنها أثر من آثار التجلي الأزلي للحب الإلهي فالله عاشق لذاته بزعم الصوفية.

ولكن الحق الذي حن إلى الظهور في صور أعيان الممكنات، يحن دائماً إلى عودة تلك الصور إليه. وهذا هو عين حنين الخلق إلى الحق: لأن المشتاق عين المشتاق إليه في الحقيقة وإن كان غيره في الظاهر؛ بحسب ما يعتقده هؤلاء الصوفية.

فالحب إذن - في المفهوم الصوفي - علة ظهور الصور وعلة اختفائها، علة وجودها وعلة عدمها، وهو حال موجودة على الدوام، متبادلة بين الحق والخلق؛ لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو الظهور، والخلق دائم الفناء في الحق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل. هذه دائرة الوجود، أولها حب وافتراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الدائرة هو الحق، ومحيطها ما لا يحصى عده من مجالي الوجود. الكل يخرج من المركز والكل يعود إليه(١).

ويقول عبدالرحمن جامي(٢) في أن الحب أساس الوجود، وعلته الأولى: «في تلك الخلوة، التي لم يكن فيها "للوجود" علامة، وكان

---

(١) ينظر التعليقات على الفصوص، د. أبو العلا عفيفي: ص ٣٢٧.

(٢) عبدالرحمن بن أحمد الجامي، المشهور بـ (ملا جامي) أصله من أصفهان بإيران، ولد ببلدة جام في إقليم خراسان سنة (٨١٧هـ). صوفي فارسي من القائلين بوحدة الوجود، صحب الصوفية وتلقى الذكر على الطريقة النقشبندية؛ حج سنة (٨٧٧هـ) وطاف بلاد الشام. له شرح على فصوص ابن عربي.توفي بهراة في افغانستان سنة ٨٩٨هـ عن إحدى وثمانين سنة. ينظر إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن، للمناوي: ص٤٠٤، والدرر البهية في تراجم الحنفية، للكنوي: ص١١١.

العالم محتجباً في زاوية العدم. كان وجوداً منزهاً عن الشريك، بعيداً عن أقاويلنا وأقاويلك. فهو جمال مبرأٌ من قيد المظاهر، يتجلى بنوره على ذاته. . ، وتجلى على الآفاق والأنفس، فأظهر وجهه في كل مرآة، وانتشر منه في كل مكان حديث؛ إذ جعل من ذرات الدنيا مرايا، وألقى بوجهه في كل منها. . ، وتجلى جماله في كل مكان، وتخفى في معشوقيّ الكون، فهو المحتجب وراء كل ستار تراه، وعشقه محرك كل قلب، فالقلب يحيا بعشقه، وتسعد الروح شوقاً إليه»[1].

فالكون قد أوجدته المحبة الإلهية بزعم الصوفية، ومن ثم ففي أعماق هذا الكون وما يحويه: تلهف وتطلع واشتياق إلى مبدعه وخالقه. فالعالم بالحب خلق، وبالحب يعيش، وبالحب يدرك. والمحبة قوام كل شيء في المنهج الصوفي، والصوفي يوقد مشاعل الحب في قلبه ووجدانه وروحه فيمتطي بذلك المعراج الأكبر الذي يصله بربه. والصوفي يحب كل شيء في هذا الوجود حباً متفرعاً من حبه لمبدع الوجود، حباً هو عبادة في أسمى ذراها، لأن قوامها إدراك العظمة العلية المتجلية في كل ذرة من ذرات الكون. فالروح أثناء وجودها في جسدها إبان الحياة غريب يحن إلى وطنه الأول، ويتمثل هذا الحنين في الحب الإلهي.

ويزعم ابن الفارض[2] أن الحب الإلهي أساس كل شيء وسبب

---

(١) يوسف وزليخا، عبدالرحمن الجامي: ص٤٧-٥٠.

(٢) عمر بن علي بن مُرشد الحموي ثم المصري، ولد سنة (٥٧٦هـ). من غلاة الاتحادية القائلين بوحدة الوجود. وشعره كله في تقرير هذا المبدأ وخصوصاً التائية الكبرى وقصيدته الخمرية، قال الذهبي: "ينعق بالاتحاد الصريح في شعره، =

كل علة؛ وأنه لولا الحب، ما كان هناك وجود أصلاً. ويسوق ذلك كله في أسلوب رمزي، يدل على ذلك وصفه للخمر في هذه الأبيات :

تقدم كل الكائنات حديثها ... قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة ... بها احتجبت عن كل من لا له فهم
وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتـ ... ـحاداً ولا جرم تخلله جرم
فخمر ولا كرم وآدم لي أب ... وكرم ولا خمر ولي أمها أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع ... للطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد ... فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
فلا قبلها قبل ولا بعد بعدها ... وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها ... وعهد أبينا بعدها ولها اليُتم(١)

يقول الجامي : «للعشق والمحبة مشابهة تامة بالخمر الصوري ؛ فلا جرم أن تستعار لهما الألفاظ والعبارات المستخدمة للخمر»(٢).

وابن الفارض يتغزل في خمرة قديمة سبقت الكائنات وجوداً، ومن وجودها وجدت المخلوقات، فهي مظاهرها الخارجية وإن احتجبت هذه الخمرة في باطنها، فهي خمر ولكن ليست من الكرم في شيء، وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد. ولاشك في أن هذه الأوصاف

= وهذه بلية عظيمة، فتدبر نظمه، ولا تستعجل؛ ولكنك حسن الظن بالصوفية، وما ثم إلا زي الصوفية، وإشارات مجملة، وتحت الزي والعبارة فلسفة وأفاعي، فقد نصحتك، والله الموعد" توفي سنة ٥٣٢هـ. ينظر التكملة لوفيات النقلة: ٣/ ٣٨٨، وميزان الاعتدال: ٣/ ٣١٤.

(١) ديوان ابن الفارض: ص ٣٢٨- ٣٣٩، الأبيات: ٢١-٣٠.

(٢) لوامع العشق، للجامي: ص ١٤٩. ويطيل الجامي في هذا الكتاب في ذكر سبب التكنية عن المحبة الإلهية بالخمر، ينظر المصدر نفسه: ص١٤٩-١٧٠.

تنطبق على خمرة أزلية رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهي، الذي هو أصل الوجود بزعمه(١).

ويقول الرومي في تأكيده أن العالم المحسوس عالم خيالي، وأنه ليس سوى ظل من الله وانعكاس عنه، وأن السبب في إيجاده هو الحب، والحب فقط، وأن الحقيقة الواحدة هي الله وحده، وإنما خلق الخلق من أجل العشق وأن الله أنزل الكتب وأرسل الأنبياء، وطالب الناس بالعمل إنما كل ذلك في سبيل العشق الصوفي لا غير: «لقد صنعت هذه الأنا والنحن من أجل هدف ما، هو أن تلعب مع نفسك نرد الخدمة؛ وحتى تصبح جوهراً واحداً مع نحن وأنت، تصبح في النهاية محض ذلك المحبوب. وحتى تصبح كل (أنا) و(أنت) روحًا واحدة وتصبح في النهاية مستغرقة في الأحبة»(٢).

والله - سبحانه وتعالى- خلق السماوات والأرض، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ ليعبد ويوحد وحده دون سواه، ويكون الدين كله لله، والطاعة كلها له، والدعوة له؛ كما قال جل وعلا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ۝١٢﴾ [الطلاق: ١٢]، فأخبر تعالى أن القصد بالخلق والأمر أن يعرف بأسمائه وصفاته، ويعبد وحده لا يشرك به شيئاً؛ وليس الحب وحده سبباً للوجود كما تدعي الصوفية.

(١) ينظر: شرح ديوان ابن الفارض، للنابلسي: ٢/ ١٦٥ وما بعدها.
(٢) المثنوى، للرومي: ١/ ١٧٩ الفقرتان ١٧٩٧-١٧٩٩.

قال المقريزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالعبادة هي التي وُجدت لأجلها الخلائق كلها، كما قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝٣٦﴾ [القِيَامَة: ٣٦]، أي مهملاً. قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يؤمر ولا ينهى. وقال غيره: لا يثاب ولا يعاقب. وهما تفسيران صحيحان، فإن الثواب والعقاب مترتب على الأمر والنهي، والأمر والنهي هو: الطلب للعبادة وإرادتها. وحقيقة العبادة: امتثالهما؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عِمرَان: ١٩١]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحِجر: ٨٥]، وقال جل وعلا: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجَاثيَة: ٢٢]، فأخبر الله تعالى أنه خلق السماوات والأرض بالحق المتضمن أمره ونهيه، وثوابه وعقابه. . ، وإذا تأمل اللبيب ما دل عليه صريح الوحي: علم أن الله تعالى خلق الخلق لعبادته الجامعة لكمال محبته مع الخضوع له، والانقياد لأمره»(١).

الأصل الثاني:

الأصل الثاني الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان تحت مظلة ما يسمونه بالحب الإلهي هو أن الغاية الأساسية للصوفي هي «الاتحاد بالله؛ وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب. وذات المحب عين ذات المحبوب»(٢). وأن يصبح المحب والمحبوب شيئاً واحداً، فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، ثم تختفي

---

(١) تجريد التوحيد المفيد: ص١١٢- ١١٣.
(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٢٩. وينظر: تكملة الفتوحات المكية، للطعمي: ١/ ٩٩.

الإشارة فيصير الكل واحداً، والطريق للتحقق بهذا هو الحب الإلهي، وهي نتيجة منطقية عند الصوفية للتدرج في الحب الإلهي بزعمهم.

يقول أبو سعيد بن أبي الخير : «الحب في القلب هو الذي يجمعنا متحدين، وصورتك ترافقني حيثما كنتُ، أيها المحبوب الأعلى، لقد أصبحت : أنا الحق»(١) ويقول: «أمعنت النظر والتأمل والتفكير العميق لأعرف السر ؛ أخيراً لاحظت أن الحبيب الأعظم، لم يترك صورة له، أي أثرًا، وأن المحب والمحبوب هو أنا»(٢).

فالحب -بزعم الصوفية -إذن هو الذي يحول ذلك المزيج المادي- بما يحويه من مذاهب ومعتقدات وأفكار متباينة ومتعددة -إلى ذهب خالص تشترك فيه جميع المخلوقات، ويقضي على الاختلاف أو يستوعبه في وحدة أعلى. والحب في شرع الصوفية غريزة إلهية في النفس تنزع بهم إلى تفهم حقيقتها والشوق إلى الاتصال بخالقها. والنفس الإنسانية التي وهمت أن لها وجوداً غير وجود الحق فحُجِبَت عنه، لا تزال تشتاق إلى الاتصال به، وتحن إلى الرجوع إليه لأنها مجلى من مجاليه. وهذا الشوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها، ويرمي بها في أحوال الجذب والوجد، هو وحده السبيل إلى عودتها إلى وطنها القديم.

وقديماً نادى كونفوشيوس بالمحبة للتخلص من الأنانية، وتطهير الإنسان من الذات وتوحده مع الكون(٣). كما أن أفلوطين(٤) يقول

(١) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ١٠٩-١١٠.
(٢) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ١٠٨.
(٣) ميثالوجيا الكون المؤله، د. طلعت مراد بدر: ص ١٢١.
(٤) فيلسوف يوناني، ولد على الأرجح عام (٣٠٣م)، شارك في الحملة على الفرس، =

صراحة إن الله هو الحب، والغاية الحقة للروح هي الاتحاد الصوفي مع الواحد في نشوة الوجد[١].

واقتبس المعلم إيكارت[٢] - في إحدى عظاته - قول القديس أوغسطين[٣] : «الإنسان ما أحب»، ثم عقب عليه بقوله : «إن هو أحب حجراً فهو حجر، وإذا هو أحب إنساناً، فهو إنسان، وإن هو أحب الله

= وهناك تعرف على ثقافات الشرق، وأديانه، والتي كان لها أثر في فلسفته التي برزت في وقت بدأت النصرانية تظهر بقوة في الدولة الرومانية؛ حتى تم الاعتراف بها رسمياً في مجمع نقية عام (٣٢٥م)؛ فسعى أفلوطين للتوفيق بين الفلسفة اليونانية التي ينتمي إليها، وبين النصرانية. امتد تأثير أفلوطين حتى فلاسفة الإسلام: فقالوا بقدم العالم، وبنظرية الفيض، وغيرها، ويسمونه بالشيخ اليوناني، مات عام (٢٧٠م). ينظر موسوعة الفلسفة، : ١/ ١٩٠، ومعجم الفلاسفة: ص٧٦.

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارند: ١٠٨.

(٢) يوهان إيكارت: فيلسوف ألماني، ولد في ألمانيا نحو (١٢٦٠م)، التحق في سن مبكرة برهبانية الأخوة الوعاظ (الدومينيكانيين) وتابع دروسه في جامعتي ستراسبورغ وكولونيا، قبل أن يوفد إلى باريس في عام (١٣٠٠م) ليستكمل تعليمه فيها. لدى عودته إلى ألمانيا عين مدرساً للاهوت في كولونيا. وفي عام (١٣٠٤م) عين رئيساً إقليمياً لرهبانية في مقاطعة الساكس، وفي عام (١٣٠٧م) نائباً عاماً لها في بوهيميا، وفي عام (١٣١١م) رئيساً عاماً لها في ألمانيا. اتهم بالهرطقة، وحوكم عليها عام (١٣٢٧م) بيد أنه لم يعش حتى يرى نهاية هذه المحاكمة، فتوفي في نفس العام. ينظر: موسوعة الفلسفة: ١/ ٢١١، ومعجم الفلاسفة: ص١٢٨.

(٣) أوغسطين: لاهوتي وفيلسوف نصراني، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية. ولد سنة (٣٥٤م) من أب وثني وأم نصرانية. كان أول أمره وثنياً تبعاً لأبيه، ثم اطلع على النصرانية، ووقف على الكتاب المقدس فلم يفهمه، وانتهى به المطاف إلى ميلانو مدرساً للخطابة؛ وهناك تم تعميده كاثوليكياً على يد أسقف ميلانو، ثم عين لاحقاً كاهناً في إحدى الأسقفيات. إلا أنه لم يتخل عن إيمانه بالأفلاطونية المحدثة وزعيمها أفلوطين، مات سنة (٤٣٠م) ينظر: موسوعة الفلسفة: ١/ ٢٤٧، ومعجم الفلاسفة: ص١١٧.

- وحسبي فلن أزيد - فلعلي أن قلت هو : "الله" أن ترجموني»[(١)].

أما عند متصوفة المسلمين ؛ فنجد أن الحلاج أكثر من صرح بالحب المؤدي إلى الاتحاد بالحق؛ في أبيات كثيرة، ويعتقد أنه ليس ثمة عوائق أمام حلول الروح الإلهي في روح الإنسان، وهو نوع من الاتحاد الجزئي بين الخالق والمخلوق، يقول الحلاج في هذا المعنى :

مُزِجت روحُك في روحي كما ... تُمزج الخمرةُ بالماء الزلال
فإذا مسّك شيءٌ مسّني ... فإذا أنت أنا في كل حال[(٢)]

ويقول الحلاج أيضاً طالباً رفع الحجاب حتى يتم الاتحاد:

بيني وبينك إنِّيٌّ ينازعني ... فارفع بلطفك إنِّيي من البَيْن[(٣)]

ويقول ابن الدباغ[(٤)]: «واعلم أن المحب ما لم يصل إلى مقام الاتحاد لا تنقطع الحجب التي بينه وبين محبوبه، فإنها كثيرة لكن

---

(١) الصوفية في الإسلام نيكلسون: ص ١١٤. والمذهب الصوفي في الحب الإلهي قريب من المذهب الفلسفي (مذهب الطمأنينة) ومن أعلامه مولينوس (١٦٢٧-١٦٩٦م) ومدام غيّون (١٦٤٨-١٧١٧) ويقوم هذا المذهب في صورته الجذرية على القول إن في الإمكان البلوغ اليسير لحالة متصلة من الحب والاتحاد بالله، وهي حالة تمد النفس بسلام مطلق وهذا يعفيها من كل ممارسة أخلاقية أو دينية أخرى. ينظر موسوعة لالاند: ٣/ ١٠٩٥.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠.

(٣) ديون الحلاج: ص ٧٢.

(٤) أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن علي الأنصاري الأسيدي، من ولد الصحابي أُسيد ابن حُضير رضي الله عنه، مؤرخ باحث فقيه متصوف من أهل القيروان، ولد سنة (٦٠٥هـ). طلب العلم على أكثر من ثمانين شيخاً. توفي سنة (٦٩٦هـ). ينظر: الحلل السندسية: ١/ ٢٤٩-٢٥٦، والأعلام: ٣/ ٣٢٩.

بعضها ألطف وأشد نورانية من بعض، وكلما كشف له منها حجاب؛ تاقت النفس إلى كشف ما بعده حتى تزول جميعها عند الاتحاد»[(١)].

ويقول أيضاً: «واعلم أن كل من أحب ذاتاً ما محبةً كاملة خالصة، وأراد الاتصال بتلك الذات؛ لا يمكنه ذلك إلا بخلع ما سواها وترك الإحساس به؛ فإذا صح له هذا مع صحة التوجه؛ فقد وصل إلى المطلوب من الاتصال، ولا مانع من الاتصال بالحق مع حصول معرفته إلا بالشعور بما سواه، ومن تجرد عن بدنه واطّرحه ناحيةً، وفني عن شعوره بذلك فقد اتصل بالحق؛ لأن بدن الإنسان أقرب العالم المحسوس إليه، فإذا فني عنه فقد فني عن العالم كله، وهذا هو الوصول. ومن صار له هذا الانسلاخ ملكةً بحيث يفعله متى شاء فهو الواصل على الحقيقة لتمكنه من مقام شهود الحق»[(٢)].

ويقول لسان الدين بن الخطيب[(٣)]: «فإذا جازت (النفس) هذا المقام وهو فناء الفناء، وعدم منها الخلق بالكلية، وتجلى لها الحق؛

---

(١) مشارق أنوار القلوب، للدباغ: ص ٦٨.

(٢) مشارق أنوار القلوب: ص ٩٤.

(٣) محمد بن عبدالله بن سعيد السلماني، ذو الوزارتين (القلم والسيف) ويقال له: "ذو العُمرين" لأنه في الليل يشتغل بتصنيف الكتب، وفي النهار بتدبير أمور الدولة. ولد سنة (٧١٣هـ) في غرناطة، وفيها نشأ وتعلم. عمل في ديوان الكتاب عند السلطان أبي الحجاج من ملوك بني الأحمر، ثم تقلد له الوزارة، ثم وزر لابنه السلطان محمد بن يوسف الملقب بالغني بالله (٧٥٥-٧٩٣هـ) بقية حياته. وفي آخر حياته تغّير عليه الأمير، ففر من الأندلس سنة(٧٧٢هـ) إلى فاس في المغرب عند ملوك بني مرين، إلا أنه أعيد إلى الأندلس، وقتل هناك بتهمة الإلحاد والقول بالاتحاد، سنة (٧٧٦هـ). ينظر الإحاطة في أخبار غرناطة: ٤/ ٤٣٨-٦٤٠، والدرر الكامنة: ٤/ ٨٨.

فشهدته موصوفاً بالصفة التي تليق به، فحينئذ يصح الوصول، وتكمل السعادة القصوى»[١].

فخلاصة المسألة أن دين الحب الصوفي يضع الأديان في ميزان واحد - ومنها الإسلام - وسيلة للوصول إلى غاية هي أسمى من الأديان كلها ؛ وبالتالي فإن مقياس الحق هنا يكون بالترقي في منازل الحب حتى يتم الاتحاد بأي وسيلة كانت، وأي طريق سلك السالك، وأي دين اعتقد؛ فالطرق إلى الله - كما تزعم الصوفية - بعدد أنفاس الخلائق ؛ لكن الغاية واحدة وهي الاتحاد بالله عن طريق الحب فهنا يتم الوصول:

مـلأ الـكـونَ حـسـنُـهُ فـلـهـذا   كلُّ قلب إلى معانِيه يصبو[٢]

ولا شك في أن ما ذهبت إليه المتصوفة من القول بالاتحاد بالله، أو الالتصاق به عن طريق العشق الإلهي، بين كائن قدر عليه الموت أو الفناء، وبين الحي الذي لا يموت ولا يفنى؟ قول فاسد لا يقول به مؤمن بالله وبرسوله؛ إذ كيف يمكن للإنسان المخلوق مع ما فيه من صفات النقص، وما يعتريه من تبدل ومرض، وحاجته إلى الأكل والشرب وقضاء الحاجة.. أن يتحد في وحدة واحدة مع خالقه، رب السماوات والأرض المتصف بصفات الكمال والمنزه عن صفات النقص ؟

إن القول بالحب الإلهي، المؤدي إلى وحدة يستوي فيها المحب

---

(١) روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين بن الخطيب: ٢/٤٥٦.
(٢) ديوان عفيف الدين التلمساني: ١/١٠٣.

والمحبوب، والعاشق والمعشوق، والعارف والمعروف، بحيث لا يصبح هنالك لا محب ولا محبوب، ولا عاشق ولا معشوق، ولا عارف ولا معروف، بل حب واحد كلي، وعشق واحد مطلق، هو الذات الحق لا غير وما يتأتى عن ذلك من وصول واتحاد .. إن مثل هذا القول هو عدم إقرار بألوهية الخالق وربوبيته. وكفر لا يماثله كفر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «ولهذا وجد في المستأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة، والدعوى التي تنافي العبودية وتدخل العبد في نوع من الربوبية التي لا تصلح إلا لله؛ ويدعي أحدهم دعاوى تتجاوز حدود الأنبياء والمرسلين، أو يطلبون من الله ما لا يصلح - بكل وجه - إلا لله، لا يصلح للأنبياء والمرسلين»[1].

الأصل الثالث:

الأصل الثالث هو أن الله يتجلى في مخلوقاته حتى لا يُحب سواه؛ فكل ما في هذا العالم محبوب؛ لأنه مجلى من مجالي الله؛ لذا لم يكتف فريق من المتصوفة من حبهم بالفناء في ذات الله بزعمهم، أو إلى السعي إلى نوع من الاتحاد الخاص بين المحب والمحبوب؛ بل مثل ذلك محطة في الطريق إلى نفي الأثنية بين الله والعبد وإلى الاتحاد بالله؛ فادعوا أنهم جزء موصول بحقيقة أزلية هي حقيقة واجب الوجود، فلا يرون عاشقاً ومعشوقاً، ولا محباً ولا محبوباً وإنما يرون عاشقاً هو عين معشوقه، ومحباً عين محبوبه؛ والعكس.

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ١٩٨/٥. ومجموع الفتاوى: ٢٠٧/١٠.

وعلى أساس هذه النظرة (وحدة الوجود) جعل غلاة الصوفية- كابن عربي- الحب الإلهي مبدأ عاماً يسير عليه الوجود بأسره. وهو «حنين الحق إلى الخلق، أي حنين الكل إلى جزئه، والأصل إلى فرعه. ثم هناك حنين الخلق إلى الحق الذي يمثل حنين الفرع إلى أصله، والجزء إلى كله، وإن كان هذا في الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه في صورة الخلق المتعين. وتأكيد ذلك ما جاء في الحديث القدسي عندما قال تعالى: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"»[١].

يقول الجيلي- بعد أن ذكر مراتب الحب وأعلاها العشق- : «وهذا المقام - أي مقام العشق - آخر مقامات الوصول والقرب، فيه ينكر العارف معروفه فلا يبقى عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، ولا يبقى إلا العشق وحده. والعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف، فهو أعني العشق في ابتداء ظهوره يفني العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف. فإذا امتحق العاشق وانطمس؛ أخذ العشق في فناء المعشوق والعاشق، فلا يزال يفني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات؛ فلا يبقى عاشق ولا معشوق؛ فحينئذٍ يظهر العاشق بالصورتين، ويتصف بالصفتين فيسمّى بالعاشق ويسمى بالمعشوق»[٢].

ويوضح الرومي أن غاية الحب هي تجاوز (الأنا) و (الأنت) ففي المحبة الإلهية الحقيقية؛ يصبح الاتحاد أمراً لا مناص منه البتة : «ما

---

(١) دراسات في التصوف الإسلامي، محمد جلال شرف: ٣٤٤-٣٤٥.
(٢) الإنسان الكامل: ١/٤٨-٤٩.

العتبة ما الصدر بالنسبة للمعنى ؟ وأين "نحن" وأين " أنا" حيثما يوجد الحبيب ؟ ويا من تنزهت روحك عن "نحن" وعن "أنا" يا لطيفة الروح في الرجال وفي النساء. وعندما يصير الرجال والنساء واحداً فذلك الواحد هو أنت، وعندما تنمحي الآحاد حينذاك تكون»(١)، ويقول: «ابحث عنا في العشق، وابحث عنه فينا، أحياناً أمدحه أنا، وأحياناً يمدحني هو. فهو عندما يفتح فمه كصدفة من بحر، يبتلع بحر "نحن" و"أنا" وكأنه القطرة»(٢).

يقول سنائي(٣): «العشق في ذاته كاللون الواحد... لا تنطوي ذاته على سابق ومسبوق، ولا فرق فيه بين العاشق والمعشوق»(٤).

وعند بعض الصوفية يصبح العشق حجابًا إذا حال دون الاتحاد بين العاشق والمعشوق، يقول عبدالقادر الجيلاني: «رأيت عز سلطانه فسألته: يارب! ما معنى العشق؟ قال: العشق حجاب بين العاشق والمعشوق»(٥).

---

(١) المثنوي: ١/ ١٧٩. الفقرات (١٧٩٤-١٧٩٦).

(٢) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، لجلال الدين الرومي: ١/ ٢٦٢. وينظر: ١/ ٤٤٢.

(٣) أبو المجد، مجدود بن آدم البلخي، اسمه الشعري: سنائي، فارسيّ الأصل. ولد سنة (٤٦٥هـ) تقريباً، يعتبر من أوائل من نظم المثنويات (وهو شعر برع فيه شعراء الفرس). كان ينشد الشعر في مدح ملوك غزنة وغيرهم، ثم تحول إلى التصوف، وألف في ذلك مثنويات عدة. توفي سنة (٥٢٦هـ). ينظر الموسوعة الصوفية: ص٢٠٨.

(٤) مثنويات حكيم سنائي، عشق نامه (كتاب العشق): ص ١٩. وينظر: يد الشعر، عنايت خان: ص ٦٧.

(٥) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٩.

وفي بداية الطريق: ربما يظن السالك المبتدىء أن المحبوب يكون في الصور الخارجية فينتقل في تلمسها بين أشكال العالم الحسي حتى إذا أفاق المحب وعرف حقيقة المحبوب أدرك أن الصورة ليست خارجة عنه ولكنها باطنة في وجوده، وعلم أن المحبوب الحق كامن في أعماق وجوده وحينئذ لا يطلب المحبوب إلا من المحبوب:

يقول ابن عربي: «ونهايته - أي الحب - من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهراً للحق، وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم، باطنه غيب فيه، لا يدرك أبداً، ولا يشهده إلا محب؛ وأن يكون الحق مظهراً للعبد، فيتصف بما يتصف به العبد من الحدود والمقادير والأعراض، ويشاهد هذا العبد، وحينئذ يكون محبوباً للحق، وإذا كانا الأمر كما قلناه فلا حد للحب يعرف به ذاتي؛ ولكنه يحد بالحدود الرسمية واللفظية لا غير»[1].

لذا فإن من أحب شيئاً في هذا الكون بزعم ابن عربي؛ فما أحب في الحقيقة إلا الله؛ لأن كل شيء هو مظهر من مظاهره تعالى: فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما أفنت الشعراء كلامهم إلا فيه تعالى؛ وإن تغنوا بليلى، ولبنى، وسعاد وغيرها، فما عشقوا إلا الحق، وما راموا في الحقيقة إلا هو، وإن غفل بعضهم عن هذا.

يقول ابن عربي: «فما أحب الله إلا الله، والعبد لا يتصف بالحب إذ لا حكم له فيه فإنه ما أحبه منه سواه الظاهر فيه وهو الظاهر . . . فكل محب ما أحب سوى نفسه؛ ولهذا وصف الحقُّ نفسَه بأنه يحب

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/١٠٩.

المظاهر، والمظاهر عدم في عين»[(١)].

ويقول: «والله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الوجود إلا محب، فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه. كما أنه لم يعبد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكذلك العبد ما أحب أحد غير خالقه؛ ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزُّلاً إلا فيه من خلف حجاب الصور»[(٢)].

ويبين ابن عربي أن سبب تجلي الله بمظاهر مخلوقاته المتعددة هي الغيرة منه تعالى أن يُحبَ سواه: «وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه. فإن الحب سببه الجمال وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه. وسببه الآخر: الإحسان، وما ثم إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله؛ فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله فإنه المحسن، وإن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل. فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله. ولما علم الحق نفسه؛ فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه، فقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، على الحقيقة نفسه أحب؛ إذ الاتباع سبب الحب، واتباعه

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١١٠.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢.

صورته في مرآة العالم سبب الحب؛ لأنه لا يرى سوى نفسه»[١].

ويستدل ابن عربي لمذهبه في العشق المطلق لكل جميل بحديث: «إن الله جميل يحب الجمال»[٢] لأنه تعالى يتجلى - كما يزعم ابن عربي - في اسمه الجميل «فوصف نفسه بأنه يحب الجمال وهو يحب العالم، فلا شيء أجمل من العالم وهو جميل، والجمال محبوب لذاته، فالعالم كله محب لله، وجمال صنعه سار في خلقه، والعالم مظاهره؛ فحب العالم بعضه بعضا من حب الله نفسه، فإن الحب صفة الموجود، وما في الوجود إلا الله . . . فلا محب ولا محبوب إلا الله عز وجل»[٣].

ويقول سعدي[٤]: «في اللحظة الواحدة التي اختلط الحبيب فيها مع الأغيار كادت الغيرة أن تقتلني. فقال ضاحكاً: إني شمع الجمع يا سعدي، فما يعنيني أن تقتل الفراشة نفسها»[٥].

وانتهى ابن الفارض في حبه إلى أن كل الكائنات مظاهر متكثرة

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الإيمان (٣٩) باب تحريم الكبر وبيانه، رقم (٩١) ١/ ٩٣. والترمذي: أبواب البر والصلة (٦١) باب ما جاء في الكبر، رقم (١٩٩٨-١٩٩٩) ٣/ ٥٣٣-٥٣٤، من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ١١١-١١٢.

(٤) أبو عبدالله، مشرف بن مصلح السعدي، الشيرازي. ولد في شيراز حدود سنة (٦٠٠هـ)، وتلقى علومه في المدرسة النظامية المشهورة ببغداد. توفي سنة (٦٩١هـ). ينظر سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية، د. محمد موسى هنداوي: ص١٨٠-٢٩٠، ودائرة المعارف الإسلامية (مادة سعدي): ١١/ ٤١٢-٤٢٠.

(٥) جنة الورد، المعروف في الفارسية بـ (كُلِسْتان)، سعدي الشيرازي: ص ٢١٤.

لحقيقة واحدة هي الذات العلية ؛ وأنه -تعالى- عين كل شيء ولا شيء سواه ؛ يقول ابن الفارض :

فلو واحداً أمسيتَ أصبحتَ واجِداً ... مُنـازَلَـةً مـا قـلـتُـه عـن حـقـيـقـة
ولكن على الشرك الخفي عكفتَ لو ... عرفتَ بنفس عن هدى الحق ضلت
وفي حبة من عزَّ توحيدُ حِّبه ... فبالشرك يصلَى منه نارَ قَطَيعة
وما شَانَ هذا الشأنُ منك سِوى السِّوي ... ودعواه حقاً عنك إن تُمَحَ تَثْبُت
كذا كنتُ حِيناً قبل أن يُكشفَ الغَطا ... من اللَّبس لا انفكُ عن ثَنَـوِيَّة[(١)]

فابن الفارض يطلب من المحب ترك الشرك -الذي هو عنده : إثبات وجود غير الله- والإيمان بوجود واحد فقط للمحب والمحبوب على السواء. وأن من يثبت وجودين منفصلين فهو مشرك يصلى بنار القطيعة من محبوبه. وما عاب أمر التوحيد منك أيها السالك إلا إثبات الغير، والذي ينبغي على المحب أن يمحو عن نفسه وجود السوى، والغيرية حتى يثبت له حكم التوحيد الذي هو مقام الجمع والوحدة؛ ولقد كان ابن الفارض يعتقد بوجودين منفصلين والتبس الأمر عليه ؛ حتى انكشف له الحجاب فإذا المحب عين المحبوب، والعاشق عين المعشوق.

يقول النابلسي: «المحبة الإلهية منه تعالى له تعالى، قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المَائدة: ٥٤]، فإتيانه تعالى بهم تجلية بصورهم، وظهور وجوده بهياكلهم؛ فإذا أتى بهم يحبهم؛ فيشهدونه متجلياً بهم، فيحبونه بالمحبة التي أحبهم بها فالمحبة واحدة والإتيان

(١) ديوان ابن الفارض: ص ٢٤٩-٢٥٠. الأبيات: (٢٢٦-٢٣٠) من التائية الكبرى.

واحد»[١].

فالمحب والمحبوب واحد بزعم الصوفية الاتحادية، ولا فرق بين الرب وبين العبد، فما أحب الله إلا نفسه، وما أحبه إلا هي. وفي ظل هذا المعنى الوجودي للمحبة الإلهية؛ فإن القاعدة الأخلاقية التي أتت بها الشرائع تسقط، ويصبح كل ما هو موجود في هذا الكون محبوب - حتى وإن كان قبيحاً شرعاً أو عرفاً، كعبادة الصنم، وشرب الخمر مثلاً- لأن الكل تجليات للحق. وهذا بلا شك من أفسد الأقوال؛ وفيه وصف لله بالنقائص تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

كما أن مفهوم المتصوفة للتوحيد يأخذ معنى مغايراً لحقيقته عند المسلمين، وتصبح كلمة الشهادة "لا إله إلا الله" تعني: «لا محبوب إلا الله»[٢]. وسيأتي بيان تهافت القول بوحدة الوجود في موضعه إن شاء الله.

الأصل الرابع:

إن كل محبوب جميل؛ فلا يوجد قبيح على الإطلاق؛ فالمحبة المجردة من الأغراض يجب أن لا تستثنى شيئاً في الوجود لأن ذلك كله هو مظاهر الله المتعددة في الكون من جهة؛ ولأن المحبة فوق ميزان الكفر والإيمان، والقبح والجمال؛ من جهة ثانية؛ فهي دين - بحد ذاتها - يجمع بين المتناقضات. ورأوا أن كل شيء جميل: فالإيمان جميل، والكفر جميل، والطاعة جميلة والمعصية كذلك،

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض، للبوريني والنابلسي: ٢/ ٩٦.

(٢) الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني، محمد حسنين: ص ٥٥.

والمعبود في كل ملة هو جمال، والمربوب في كل دين جمال أيضاً؛ لأن المحبوب في الحقيقة هو الله، وإن اختلفت الصور. فلا يوجد في العالم قبيح قط، وما يظنه البعض قبحاً كالشرك مثلاً، هو في الحقيقة جمال؛ لأنه عبادة للمحبوب المطلق في مظهر من مظاهره.

ويؤكد هذه النقطة عنايت خان[1]- أحد صوفية العصر- إذ يقول: «أياً كانت الاختلافاتُ التي يمكن أن ترينا إياها الأديانُ المختلفة بشأن أسس ما هو حق وما هو باطل؛ فلن يختلف شخصان البتة حول هذا المبدأ الطبيعي الفذ: أن كل ذات تنشد الجمال، وأن كل فضيلة واستقامة وخير لا تعدو أن تكون إيماضةً من جمال. ومتى تخلّق الإنسان بهذا المبدأ الأخلاقي؛ لم يحتج إلى أن يلتزم اعتقاداً أو إيماناً خاصاً، أو يقيد نفسه بطريق خاص يمكنه عندئذ أن يسلك الطريق الهندوسي، أو الطريق الإسلامي، أو طريق أية كنيسة أو إيمان. الكون كله ليس إلا تجلياً للجمال. ونحن نعمي أنفسنا باعتماد مسلك واحد للجمال»[2].

ومن هذا المنطلق اتخذت الصوفية حب الجمال مظهراً من مظاهر وحدة الأديان؛ وجعلوا عشقهم للجمال هو عبادة بحد ذاتها؛ لأنهم ما أحبوا في الحقيقة إلا الله حيث إن الجمال مظهر من مظاهر تجليات

---

(١) عنايت خان (١٨٨٢-١٩٢٧م) ولد في الهند. كان أستاذاً للموسيقى، ثم سلك نهجاً صوفياً، وذهب إلى أوربا وأمريكا، وألقى محاضرات هناك داعياً لمذهبه الصوفي، وعاد إلى الهند بعد ذلك وتوفي بها بعد سنة من عودته (عن كتاب عنايت خان يد الشعر ص ٢٦٨، بقلم المترجم).

(٢) مقدمة كولمان باركس لكتاب عنايت خان: يد الشعر ص ٤٧، عن كتاب فن الوجود والصيرورة، لعنايت خان ص ٢٠٨.

الحق سبحانه بزعمهم. إن الجمال واحد مطلق مهما تنوعت الصور، وتعددت الأشكال، فكل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد هو الجمال الإلهي المطلق؛ لذا فإن الفروق العقدية بين المذاهب المتعددة تسقط في دين الجمال الصوفي؛ فلا اعتبار إلا لرابط واحد فقط هو الجمال الذي يوصل بدوره إلى عبادة الواحد الأحد؛ وذلك أن من عشق صورة جميلة - وهي في حقيقتها مجلى من مجالي الله بزعمهم - يسعى بكل طاقته للتشبه بها والوصل إليها عن طريق معايشتها فيحل الصفاء فيه حتى يخرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي كل حسن في هذا الكون مستمد منه، معار له. بل إن هذا الكون وما فيه ما وجد إلا ليظهر هذا الجمال المطلق.

يقول ابن عربي: «أوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال خلقاً وإبداعاً، فإنه تعالى يحب الجمال؛ وما ثم جميل إلا هو، فأحب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره؛ فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبه»[١].

ويقول العطار: «إن العشق أعلى مكانة من الإيمان والكفر، وأي شأن للعشق مع الكفر والإيمان؟ .. ذرة عشق تفوق جميع الآفاق .. والعشق لب الكائنات على الدوام.. كل من له قدم في العشق راسخة، قد تخطى الكفر والإسلام معاً»[٢].

---

(١) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٤/٢٦٩.
(٢) منطق الطير، فريد الدين العطار: ص ٢١٧-٢١٨.

ويحذر التلمساني[1] من الإشراك في دين الحب، ويستثني من ذلك تقييد الجمال المرئي بالتجلي الإلهي فقط :

وإيـاك والإشـراكَ فـي ديـن حُـبِّـه ولا تـكُ إلا بـالـجـمـالِ مُـقَـيَّـدا[2]

وفي "العشق الصوفي لله" لجأت الصوفية إلى معان مجازية مسرفة في الأبعاد، وألزموا أنفسهم بتعابير خاصة؛ في صور غاية في الرمزية. كما لجأوا إلى اصطلاحات مبهمة ذات أغراض متعددة، وتحتمل تفاسير عدة. وتكلموا عن العشق الإلهي بألفاظ العشق المجازي (البشري) وتعبيراته - بحكم أن المجاز قنطرة الحقيقة - وكثر في كلام الصوفية عن الحب استعمال ألفاظ : القرب والبعد، الوحشة والأنس، الانبساط والهيبة، والحضور والغيبة، والصحو والسكر، وأمثال هذه الألفاظ مما يجري بعضه مجرى الاصطلاح بينما يجري بعضه الآخر مجرى الرمز.

وصاغوا ذلك في قوالب أدبية : تبين افتقار العاشق واستغناء المعشوق، وغنج الحبيب ودلاله، وتضرع الولهان وانكساره، وشكوى الفراق وأمنية الوصال، والصبر على جور المحبوب، وانتهى الأمر بهم

---

(١) أبو الربيع عفيف الدين، سليمان بن علي بن عبدالله التلمساني، نسبة إلى تلمسان في الجزائر، التي ولد بها سنة (٦١٠هـ). ثم رحل منها إلى الشرق، وطاف البلاد حتى التقى بصدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي. وفي مصر التقى بابن سبعين. واستقر به المقام أخيراً في دمشق حتى وفاته سنة (٦٩٠هـ). والتلمساني من القائلين بوحدة الوجود المطلقة (كما سيأتي بيانه إن شاء الله) كما نسب إلى رقة الدين، والميل إلى مذهب النصيرية. وقال الذهبي: أحد زنادقة الصوفية. ينظر العبر، للذهبي: ٣/ ٣٧٢، والكواكب الدرية: ٢/ ٤٢٠.

(٢) ديوان التلمساني: ١/ ٢٣٢.

إلى التغني بالجمال والعيون والشفاه، بل أشد من ذلك شمولاً وأوسع معنى ؛ فقبلوا كل نوع من العشق من حيث إنه مادة للذوق والجمال. لقد كانت هذه الصلة بين الجمال المادي والجمال المطلق من أسباب التشابه بين الغزلين البشري والإلهي شبهاً كان من الصعوبة معه معرفة من المراد والمعني في أبيات الغزل الصوفي، أو النثر الصوفي.

لقد اتجهت الصوفية إلى الآثار الجميلة في عالم الخلق فاستأنست بها ومنحتها حبها لأنها آثار محبوبها ؛ يقول الجنيد : «ومن ها هنا عرجت نفوس العارفين إلى الأماكن النضرة والمناظر الأنيقة والرياض الخضرة -وكل ما سوى ذلك عذاب عليها- مما تحن إليه من أمرها الأول الذي تشمله الغيوب ويستأثر به المحبوب»[(١)].

ويقول لسان الدين بن الخطيب : «حب الصور، وعشق الحادث للحادث .. ربما كان سلماً للحب الحقيقي الموصل للسعادة»[(٢)].

ويصور الصوفية الحق تعالى أنه الجمال الأزلي المطلق المعشوق على الحقيقة في كل جميل، وأن جميع صور الجمال هي مجليات للحق تعالى ؛ لذا فإن عبادة الجمال الظاهري والافتتان بالصورة والهيام بالجمال المادي إنما هي طريق الوصول إلى الجمال المطلق أيضاً ويقولون : إن جمال الظاهر إنما هو مرآة لطلعة الغيب ومظهر للجمال الإلهي وكانوا يعيشون كل مظاهر الجمال، ومن جملتها الوجه الجميل سواء كان لذكرٍ أم أنثى ويعتبرون ذلك شاهداً على صنع الله. إن ما يسمى بالحب الإنساني ليس على الحقيقة إلا حباً إلهياً وبرزخاً موصلاً

---

(١) رسائل الجنيد: رسالة الفناء ص ٣٥.

(٢) روضة التعريف بالحب الشريف، لسان الدين بن الخطيب: ١/ ٢٩٤.

إليه.

فعند إيراده لحديث النبي ﷺ : «إن الله جميل يحب الجمال»[1]، قال ابن عربي : «هو تعالى صانع العالم وأوجده على صورته فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح بل قد جمع الله له الحسن كله والجمال .. ولهذا قلنا في بعض عباراتنا إنه مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق .. فهو المتجلي في كل وجه، والمطلوب في كل آية، والمنظور إليه بكل عين، والمعبود في كل معبود .. فجميع العالم له مصل، وإليه ساجد، وبحمده مسبح، فالألسنة ناطقة، والقلوب به هائمة عاشقة .. ولولا أن هذا كما ذكرناه ما أحب نبي ولا رسول أهلاً ولا ولداً»[2].

وكانوا إذا رأوا وجهاً جميلاً أو سمعوا صوتاً رقيقاً أو شهدوا منظراً رائقاً أخذوا به ورأوا فيه أمارة على الجمال الإلهي المطلق ورمزًا له ؛ من ذلك ما يروي أبو حمزة الصوفي من أن «أبا النظر الغنوي[3] - وكان من المبرزين الخائفين العابدين - نظر إلى غلام جميل فلم تزل عيناه واقفتين عليه حتى دنا منه فقال له : سألتك بالله السميع، وعزه الرفيع، وسلطانه المنيع، إلا وقفت علّي أروى من النظر إليك، فوقف قليلاً ثم ذهب فيكرر أبو النظر الغنوي طلبه وهكذا عدة مرات إلى أن مضى الغلام. فرفع أبو النظر رأسه بعد وقت طويل وهو يبكي، وقال: لقد ذكرني هذا بنظري إليه وجهاً جل عن التشبيه وتقدس عن التمثيل،

(١) سبق تخريجه: ص ٣٤١.
(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٣/ ٤٣٥.
(٣) لم أجد ترجمته.

وتعاظم عن التحديد، والله لأجهدن نفسي في بلوغ رضاه بمجاهدتي جميع أعدائه،وموالاتي لأوليائه، حتى أصير إلى ما أردته من نظري إلى وجهه الكريم، وبهائه العظيم، ولوددت أنه قد أراني وجهه وحبسني في النار ما دامت السموات والأرض». ثم غشي عليه[1].

قال ابن الفارض:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل ... بتقييده ميلًا لزُخرُف زينة
فكل مليح حُسنُه من جمالها ... مُعارٌ له أو حسنُ كلِّ مليحة
بها قيسُ لبنى هامَ بل كلُّ عاشق ... كمجنون ليلى أو كُثيِّر عزة
فكلٌّ صَبَا منهم إلى وصف لَبْسِهَا ... بصورة معنىً لاحَ في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدتْ بمظاهرٍ ... فظنوا سواها وهي فيهم تجلت
بدتْ باحتجاب واختفتْ بمظاهرٍ ... على صبغِ التلوين في كل برزة
ففي النشأة الأولى تراءت لآدم ... بمظهر حــوا قبل حكم الأمومة
فهام بها كيما يكون بها أبا ... ويظهر بالزوجين حكم البنوة
وتظهرُ للعشاق في كل مظهرٍ ... من اللبسِ في أشكالِ حسنٍ بديعة
ففي مرةٍ لبنى وأخرى بثنيةً ... وآونةً تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرَها ... وما إن لها في حسنها من شريكة[2]

فالذات الإلهية - عند ابن الفارض - هي المتجلية بمظاهر الحسن والجمال كلها، ومن ذلك تجليها في النساء، وما هام المتيمون من

---

(١) مصارع العشاق، للسراج: ٢/ ٢٠.

(٢) ديوان ابن الفارض: ص٢٥١-٢٥٢. التائية الكبرى الأبيات من ٢٤٢-٢٥٣. وقد نهج الصوفي عمر اليافي (ت١٢٣٣هـ) في ديوانه نهج ابن الفارض في عشق الجمال الذي هو تجلي إلهي، ينظر ديوان اليافي: ٢٦٨، ٣٢٦، ٢٨٩، ٢٨٠، ٢٧٦-٣٢٧.

الشعراء وغيرهم إلا بها، وهي في حقيقتها لبنى وليلى وبثينة وعزة، وكل الجمال هو مجلى من مجاليها؛ تظهر بكل لون، وتتجلى في كل مظهر، والجمال المشاهد هو صورة للجمال الحقيقي وعارية منه. وكل الحسن في الذكر أو الأنثى هو حسنها على الحقيقة؛ إذ أن حسن هذا أو تلك ليس إلا صورة معينة، ومجلى مقيداً من صور الجمال المطلق ومجاليه. فما ثم إلا هي الذات العلية. كما أن الحب الموجه إلى الصور المتعددة لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التي تفيض منها هذه الصور.

وابن الفارض «يرى أن الحسن البادي في المرئيات والفتنة الشائعة في وجوه المعشوقات من ليلى وبثينة وعزة، والسحر المنتشر في أرجاء الطبيعة، كل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد هو الجمال الإلهي المطلق.. وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة، والمظاهر المعينة، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً حتى خرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي شهد فيه أن حسن كل ما في هذا الكون مستمد منه، معار له»[١].

لقد وصف الصوفية علاقتهم بالله وصفاً غرامياً، وتمثل المرأة في الحب الإلهي الصوفي أسمى تجليات الذات الإلهية:

أسميك لبنى في نسيبي تارة وآونة سعدى وآونة ليلى
حذارا من الواشين أن يفطنوا بنا وإلا فمن لبنى فدتك ومن ليلى[٢]

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ١٧٠.
(٢) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء، الراغب الأصبهاني: ص ٣٠٢.

ويقول المستغانمي[١]:

تراهم كما ترى سكارى في حبهم ... وكل له مشعوق لا يبغي به بدلا
ترى مظاهر الكون تسجد لبعضها ... وثم سر لطيف خفي عن المُقلا
ولولا جمال الحق في كل صورة ... لما بُليَ قيسٌ بالشوق إلى ليلى
ولا عشق العشاق حسن مليحة ... ولا مالت الحسان وجرّت الذيلا[٢]

ويقرر الرومي أن الله يتجلى في النساء لجمالهن: «إن المرأة ليست بمعشوقة بل هي نور الحق! فقل إنها خالقة، أو قل إنها ليست بمخلوقة»[٣].

وقد صور آسين بلاثيوس[٤] الحب الإلهي المعبر عنه بصور حسية

(١) أبو العباس أحمد بن مصطفى العلوي (العلاوي) الجزائري، المعروف بابن علويه المستغانمي. ولد في متسغانم بالجزائر سنة (١٢٩١هـ)، تلقى تعليمه على يد والده، وعمل خرازاً لمساعدة أسرته، ثم عمل في التجارة، بعد وفاة أبيه، وعمره (١٧) عاماً. وانتسب في بدايته إلى الطريقة العيساوية (نسبة إلىٰ مؤسسها محمد بن عيسى ت ١٥٢٣م) وهي طريقة يشيع فيها أكل النار وترويض الثعابين ونحو ذلك من أعمال الحواة. ثم تركها بعد مدة، ولازم شيخه محمد بن الحبيب البوزيدي، وخلفه على الطريقة بعد وفاته، وتجنب مخالطة الناس إلا مريديه، حتى توفي سنة (١٣٥٣هـ). ينظر الشيخ أحمد العلوي، د.مارتن لنجر: ص٤٧-١١٧، والأعلام: ١/ ٢٥٨.

(٢) الشيخ أحمد العلوي الصوفي المتسغانمي الجزائري، د. مارتن لنجر: ص٢٠٩.

(٣) المثنوي، جلال الدين الرومي تحقيق: د. عبدالسلام كفافي: ١/ ٣٠٤ فقرة (٢٤٣٧).

(٤) ميجيل أسين بلاثيوس، ولد بمدينة سرقسطة في إسبانيا، سنة ١٨٧١م. درس في جامعة سرقسطة، كما درس في معهد ديني، فتخرج قسيساً، حصل على الدكتوراه عام (١٨٩٦م) وكان موضوعها عن الغزالي. وشغل منصب أستاذ كرسي للغة العربية بجامعة مدريد عام (١٩٠٣م). وكان له اهتمام خاص بالتصوف والفلسفة =

عند ابن عربي قائلاً: «ابن عربي يؤكد بجسارة سامية، أن الله يتجلى لكل محب، تحت حجاب المحبوبة، التي لا يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية؛ لأن الخالق يحتجب عنا، حتى نحبه تحت مظاهر زينب الجميلة، وسعاد وهند وليلى، وكل الأوانس المحبوبات اللاتي يتغزل في جمالهن الشعراء بشعر رقيق، دون أن يدركوا ما يدركه الصوفية أصحاب الكشف: وهو أن المقصود في كل غزلياتهم، وقصائدهم الغرامية هو الله، فهو وحده الجمال الوحيد الحقيقي الجدير بالحب، وقد احتجبت تحت نقاب الصور الجسمانية»[(١)].

وكان من تعلق الصوفية بالجمال أن عكفوا على الغناء والموسيقى وكلفوا بالغلمان الملاح وتعشقوا الجمال المحسوس الذي اتخذوه وسيلة يصلون بها إلى الجمال المطلق. ويؤكد هنري كوربان[(٢)] أن الصوفي يرى معبوده -بعد عدد من التجليات والتأملات -في صورة كائن أنثوي، مما يولد لديه سعي إلى إتحاد مع الإلٰه ينتج عنه الكائن

= والأدب، وتركزت دراساته على ابن حزم الفقيه الظاهري، وابن عربي الصوفي. توفي عن ثلاثة وسبعين عاماً، سنة (١٩٤٤م). ينظر: موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي: ص٧٥.

(١) ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، ولد في باريس عام ١٩٠٣م. تخرج من جامعة السوربون، واتقن اللغتين: الفارسية، والعربية، تولى الإشراف على "معهد الدراسات الإيرانية" في طهران التابع للحكومة الفرنسية بين عامي (١٩٤٥-١٩٥٤م). تخصص في الفكر الاثني عشري في إيران، واهتم بالفلسفة الإشراقية الصوفية، التي تركزت أيضاً في إيران. توفي في باريس سنة (١٩٧٨م). ينظر موسوعة المستشرقين: ص٣٣٥، ومعجم الفلاسفة: ص٥٣١.

الخنثى، لذا فإن صورة الألوهية عن الصوفية هي الأنثوية الأبدية[١].

يقول ابن عربي: «المحب يطلب بذاته الوصلة بعد طلبه وجود محبوبه؛ فإن عين وجود محبوبه عين وصلته لا بد من ذلك .. لأنه عندما يحصل الهوى يقع التنفّس والتنهد؛ فيخرج النفس بشكل ما تصوَّر في نفس المحب من صورة المحبوب؛ فيظهره صورة من خارج يشاهدها فيحصل له مقصوده ونعيمه بها»[٢].

ويوضح مراده أكثر فيقول: «لما أحب الرجل المرأة، طلب الوصلة. أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعمُّ الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة، كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهَّره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه، إذ لا يكون إلا ذلك، فإذا شاهد الرجل الحقَّ في المرأة؛ كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه- شاهده في فاعل، وإذا شاهده في

(١) الرمز الشعري عند الصوفية: ص ١٤٩، عن هنري كوربان: Creative imagination PP. 159,160

ونجد هنا أن صوفية المسلمين ربما تأثروا بالنصارى في هذا الشأن، يقول أحد اللاهوتين النصارى المعاصرين: "إن حقيقة أن القدسين والمتصوفة شعروا بأنهم أحرار في مخاطبة الله كأب وكأم تعطينا كثيراً من الثقة لكي نستخدم الصيغتين معاً في صلاتنا لله، كما أنه حقيقي أن الله هو (أبانا) فكذلك حقيقي أنه (أمنا) " ا.هـ. كتاب: "إله واحد رب واحد روح واحد: تفسير معاصر للإيمان الرسولي " هانز جورج لينك، ص ٧٢-٧٣.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٢٧-٣٢٨.

نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه، كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل؛ لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة؛ فلهذا أحب ﷺ النساء؛ لكمال شهود الحق فيهنّ، إذ لا يُشاهَد الحقُّ مُجَرَّداً عن المواد أبدا .. فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح»[1]. إلى أن قال: «فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي»[2].

وقال بعد ذلك: «هذا أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون فيه وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة؛ فلو علمها لعلم بمن التذ ومن التذ وكان كاملاً»[3].

ففي العبارة العبارات السابقة يزعم ابن عربي أن الله لم يأمر بالغسل إلا ليتطهر العبد مما توهمه من أنه كان مع إمرأة. وأن علة حب الرسول ﷺ للنساء هي اعتقاده أنهن الله في أجمل صور تعيناته وتجلياته، ورغبته في الالتذاذ الجسدي المتنوع بربه. هذا هو ما ظهر من عباراته، ولا يحتمل تفسيراً غير هذا. تعالى الله عما يقول ابن عربي علواً كبيراً.

ويقول مصطفى محمود: «المرأة والرجل لوح وقلم، فعل وانفعال، ومن أحب النساء حب شهوة لا حب إلهياً فقد غابت عنه روح المسألة؛ لأنه أحب الرمز وغاب عنه المرموز.. ولا يستغرق

(١) فصوص الحكم، لابن عربي: ١/ ٢١٧. وينظر نسيم السحر، للجيلي: ص ٣٦-٤٠.
(٢) فصوص الحكم: ١/ ٢١٨.
(٣) فصوص الحكم: ١/ ٢١٩.

حب الرجل بالكلية إلا المرأة لأنها أكمل مظهر .. ولهذا كانت فتنة حتى يكتشف فيها الصوفي الرمز ومنصة التجلي وأنها قناع وحجاب على ما وراءها»[(١)].

قال الزمخشري: «إذا رأيت من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكره ويطرب وينعر ويصعق؛ فلا تشك في أنه لا يعرف ما الله، ولا يدري ما محبة الله. وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا لأنه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته، ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها»[(٢)].

فالصوفية في حبهم يقعون تحت سيطرة تصور حسي للحب الشهواني، وإن العيون والخدود في الغزل الصوفي أملاها التصور الحسي لها أثناء التأمل الإلهي، ومعنى هذا أن مدلولات هذه الألفاظ لها وجود ذهني عند الصوفية، وليس الأمر كما يقولون من أن هذه الألفاظ ترمز إلى معان إلهية لا يفهمها إلا أصحاب الأذواق والقادرين على فهم المعاني الصوفية المجردة[(٣)].

ويستدل هؤلاء المفتونون بحديث «إن الله جميل يحب الجمال»[(٤)] ويقولون: كل مصنوع الرب جميل، لقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السَّجدَة: ٧]، فنُحب كل شيء. ويتدينون بحب الصور الجميلة، من النساء الأجانب والمردان وغير ذلك، ويرون أن هذا من الجمال

(١) السر الأعظم، مصطفى محمود: ص ٩٩-١٠٠.
(٢) الكشاف: ١/ ٤٢٤.
(٣) ينظر تراث الإسلام: الأدب، من إعداد هاملتون جب: ١/ ١٦٣-١٦٤.
(٤) سبق تخريجه: ص ٣٤١.

الذي يحبه الله، ويخلطون الميل الطبيعي المحرم بالمحبة الدينية، ويجعلون ذلك مما يتقرب به إلى الله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءَابَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

وما حب الصوفية للجمال بمختلف تجلياته كما يزعمون؛ إلا دعوة للخلاعة والسفور، والشهوات البهيمية. وما ذاك كله إلا حجة الزنادقة وأصحاب الهوى؛ الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في المؤمنين، ولم يجعل الله تعالى الجمال مقياساً للعمل الصالح والتقرب إليه سبحانه؛ بل ثبت في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[1]. ومعلوم أنه لم ينف نظر الإدراك، لكن نظر المحبة، وقال ﷺ: «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»[2].

فهذا هو المقياس والميزان لرحمة الرب تعالى، وأمن عذابه، وللفوز بالجنة، والسلامة من النار. لا الجمال والحُسن. والله تعالى وصف المنافقين بجمال الخلقة، وحسن القول: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ﴾ [المنافقون: ٤]. ولم يشفع ذلك لهم في دخول الجنة: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾﴾ [النساء: ١٤٥]. وقال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا

---

(١) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة (١٠) باب تحريم ظلم المسلم، رقم (٢٥٦٤) ١٩٨٦/٤-١٩٨٧.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (٢٣٤٨٩): ٤٧٤/٣٨، من حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ والحديث سنده صحيح؛ فجهالة الصحابي لا تضر، وقد صحح محقق المسند سنده.

قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَٰثًا وَرِءْيًا﴿٧٤﴾﴾ [مَريَم: ٧٤]. والأثاث اللباس ونحوه، والرئي: المنظر. فأخبر أن الذين أهلكهم قبلهم كانوا أحسن صوراً وأموالاً، لنتبين أن ذلك لم ينفعهم عند الله تعالى ؛ لما أشركوا به وكفروا ؛ فأوردهم حسنهم وجمالهم المهالك، واستحقوا العقوبة في الدنيا والآخرة.

أما الحديث : «إن الله جميل يحب الجمال»[(١)]. فسبق بيان أن جمال الخَلق لا تغني شيئاً إذا لم يصاحبها عمل صالح. كما أن الجمال ليس محصوراً على الهيئة والشكل؛ بل الجمال الحقيقي هو في الخُلق : كالعلم والإيمان والتقوى، وهو أعظم من الجمال الذي للخَلْق، وهو الصورة الظاهرة، كما في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال : «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلُقا»[(٢)].

والحديث الذي يحتج به الصوفية فيه ترغيب في الاهتمام بالظاهر دون أن يطغى ذلك على الباطن: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]، فجمال الثياب واللبس، والأشياء عموماً مطلوب في غير ما سرف ولا مخيلة: فإذا ترتب على الاهتمام بالجمال وقوع ما يغضب الله، أو فوات ما يحبه تعالى ؛ لزم من ذلك فوات ما في الجمال من خير، فإذا كان في جمال الثياب ما يؤدي إلى البطر والتكبر والفخر والخيلاء

---

(١) سبق تخريجه: ص ٣٤١.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (٧٤٠٢) ١٢/ ٣٦٤، والترمذي: أبواب الرضاع (١١) باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم (١١٦٢) ٢/ ٤٥٤، وابن حبان، رقم (٤٧٩)٢/ ١٩٧، ورقم (٤١٧٦) ٩/ ٤٨٣، والحاكم: ١/ ٣. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وقال الذهبي في تلخيص المستدرك: حديث صحيح، وصححه أيضاً محقق المسند.

والسرف، فهو سبحانه لا يحب كل مختال فخور كما قال ﷺ: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر إزاره خيلاء وبطراً»[(١)] فإنه يبغضه فلا ينظر إليه وإن كان فيه جمال، لأنه وقع فيما يبغضه الله من الخيلاء والبطر.

فكذلك الصور الفاتنة والجميلة من الرجال أو النساء، إذا صاحبها الخُلُق السيءُ: من فجور أو كفر أو نفاق ونحوه، فإن البغض أو المقت لُخُلِقه ودينه؛ يكون مستعلياً على ما فيه من الجمال.

وعلى هذا يجري الأمر من محبة الصوفية للشيء الجميل وعشقهم الصور والتلذذ بالنظر إليها : فإن ذلك إذا خلا عن المفسدة الراجحة، مثل أن يحب الإنسان زوجته حباً معتدلاً، أو أن يحب ما لا فتنة فيه، كحبه للجميل من الدواب والثياب فهذا حسن. أما إذا كان حبه للجمال متعلقاً بالنساء الأجانب أو المردان ونحو ذلك، فهذه محبة ينهى عنها الله، ويبغضها الله ويمقتها - سواء كان مع المحبة فعل الفاحشة الكبرى، أو كانت للتمتع بالنظر والسماع وغير*ذلك وهي محبة حيوانية، توعد الله من فعل مقدماتها بالويل والثبور؛ فما بالك فيمن استمرأ عليها واتخذها ديناً يدين الله بها ؟

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية وهو يتحدث عن هذه الفئة من المتصوفة : «وفي كلام بعض الشيوخ : المحبة نار تحرق في القلب ما سوى مراد المحبوب. وأرادوا أن الكون كله قد أراد الله وجوده، فظنوا أن كمال المحبة أن يحب العبد كل شيء، حتى الكفر والفسوق

---

(١) رواه البخاري: كتاب اللباس، الباب الأول، رقم (٥٧٨٣). ومسلم: كتاب اللباس (٩) باب تحريم جرّ الثوب خيلاء، رقم (٢٠٨٥)، ٣/ ١٦٥١. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

والعصيان، ولا يمكن أحداً أن يحب كل موجود بل يحب ما يلائمه وينفعه ويبغض ما ينافيه ويضره، ولكن استفادوا بهذا الضلال اتباع أهوائهم، فهم يحبون ما يهوونه كالصور والرئاسة وفضول المال، والبدع المضلة، زاعمين أن هذا من محبة الله، ومن محبة الله بغض ما يبغضه الله ورسوله، وجهاد أهله بالنفس والمال. وأصل ضلالهم أن هذا القائل الذي قال: "إن المحبة نار تحرق ما سوى مراد المحبوب" قصد بمراد الله تعالى الإرادة الدينية الشرعية التي هي بمعنى محبته ورضاه، فكأنه قال: تحرق من القلب ما سوى المحبوب لله، وهذا معنى صحيح. فإن من تمام الحب أن لا يحب إلا ما يحبه الله، فإذا أحببت ما لا يحب كانت المحبة ناقصة، وأما قضاؤه وقدره فهو يبغضه، ويكرهه، ويسخطه، وينهى عنه، فإن لم أوافقه في بغضه وكراهته وسخطه لم أكن محباً له، بل محباً لما يبغضه: فاتباع الشريعة، والقيام بالجهاد من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه، وبين من يدعي محبة الله ناظراً إلى عموم ربوبيته، أو متبعاً لبعض البدع المخالفة لشريعته، فإن دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى المحبة لله»[١].

أما استدلالهم بحديث: «**إن النظر إلى الوجه الحسن عبادة**»[٢]. فحديث موضوع، وكذب على النبي ﷺ[٣].

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، تحقيق: محمد ومصطفى عبدالقادر عطا: ٥/ ٢٠٠-٢٠١.

(٢) ينظر مثلاً: مشارق أنوار القلوب، لابن الدباغ: ص ١١٦.

(٣) نقل ابن القيم عن ابن تيمية قوله عن هذا الحديث أنه كذب وباطل عن رسول الله ﷺ لم يروه أحد بإسناد صحيح بل هو من الموضوعات. ينظر كشف الخفاء، للعجلوني: ٢/ ٤٢٠-٤٢١. والأسرار المرفوعة، للقاري: ص٣٥٥.

الأصل الخامس:

هو أن الجنة الحقيقية التي ينبغي أن يدخلها المحب هي الحب ذاته: حب الله تعالى من غير غرض ولا منفعة، ولا خشية مضرة، وأن النار التي ينبغي أن يتجنبها المحب هي الحرمان من الاتصال بالله والاتحاد به..

ولهذا : فإنه في ضوء الغاية العظمى للحب الإلهي عند المتصوفة، وهي الاتحاد بالله تعالى اتحادٌ يجعل من المحب والمحبوب عيناً واحدة: أعرضت صوفية الإسلام خلا قليلا منهم عن "الترغيب في الجنة، والترهيب من النار" معتبرين ذلك نوعاً من "السقوط" في خيار المفاضلة بين الجنة ورب الجنة. هذه المفاضلة التي لو انتهت بتفضيل الجنة أو بالخوف من النار؛ لأخفقت في اختيار ما ينسجم مع غاية التصوف وهدفه الأسمى وهو الاتحاد بالله بزعمهم. دونما اعتبار لأي فوارق دينية بين مختلف المعتقدات والمذاهب.

وترتب على هذا أن توالت دعوات الصوفيين المسلمين ؛ التي تعد الجنة " لعبة صبيان" ، وأن الإعراض عن عذاب النار، هو إعراض عن عذوبة الاهتمام الإلهي. وأن التفريق بين المطيع والعاصي، والمؤمن والكافر هو فصل غير جائز في عبادة المخلوق خالقه من خلال أدائه ما هو ميسر له. فكل -مهما كان معتقده- عليه الوصول إلى الجنة الحقيقية وهي الاتصال بالله اتصالاً تنعدم معه شتى الصفات البشرية فمتى كان الوصول كانت الجنة. أما النار الحقيقية فهي عدم التمكن من الاتحاد بالحق تعالى. وما عدا ذلك فلا اعتبار له مطلقاً.

فالجنة عندهم لا تعدل شيئاً إذا خلت من وجه الحبيب ؛ بل تتحول

إلى سجن لا يطاق، وحجاب يمنع عن المحبوب، قال أبو يزيد: «إن لله عباداً لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار»[١].وقال الشبلي: «إيش أعمل بلَظَى وسَقَر؟! عندي أن لَظَى وسقر فيها تسكُن" - يعني في القطيعة والإعراض - لأن من عَذّبه الله بالقطيعة فهو أشد عذاباً ممن عَذّبه بلظى وسقر»[٢].

ويقول الشبلي أيضاً:

والهجر لو سكن الجنان تحولت نعم الجنان على العبيد جحيما
والوصل لو سكن الجحيم تحولت نار الجحيم على العبيد نعيما[٣]

ولا تعدل النار - على قدر ما فيها من عذاب - شيئاً إذا قيست بانقطاع المحب عن محبوبه كما أن العذاب بالنار يعتبر جفاء من المحبوب؛ بل قد يصبح التعذيب بالنار من سوء الأدب تجاه المُحِب: فهذه رابعة تصيح قائلة: «يا رب أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار»[٤].

وإذا بلغ السالك المنزلة من الحب؛ فإن خوف النار، ورجاء الجنة هو نوع من العبث مع المحبوب، وشغل تام عن محبته: قال أبو سليمان الداراني: «إن لله عباداً ليس يشغلهم عن الله خوف النار، ولا

---

(١) الرسالة، للقشيري: ٢/ ٦٢٩.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٩٠.
(٣) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية، جمع: ياسين إسماعيل الحجي: ص ٣٧.
(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٨٨. وينظر: تطهير وتنوير القلوب، محمد صادق عنقا شاه: ص ٦.

رجاء الجنة»[١]. وينقل عن الفضيل بن عياض[٢] قوله: «إني لأستحي من ربي عز وجل أن أعبده مخافة النار»[٣]. ويروى عن رابعة أنها قالت- وقد سمعت قارئاً يقرأ: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ ۝٥٥﴾ [يس: ٥٥] : «مساكين أهل الجنة، في شغل هم وأزاوجهم»[٤]. وقال الشبلي: «أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: "يا داود! ذكري للذاكرين وجنتي للمطيعين، وزيارتي للمشتاقين، وأنا خاصة للمحبين" قال الزبيدي: (وأنا خاصة للمحبين): الذين يعبدونني خاصة لا لخوف من نار ولا طمعاً في جنة»[٥].

وقال الحلاج: «وأنا بما وجدتُ من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك؛ أستحقر الراسيات، وأستخف الأرضين والسماوات. وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها. ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها

---

(١) إحياء علوم الدين: ٤/ ٣١٠.

(٢) الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، المجاور بحرم الله، ولد بسمرقند ونشأ بأبِيْوَرْدَ، ارتحل في طلب العلم روى عن خلق كثير، وحدث عنه: ابن المبارك والقطان وابن مهدي وابن عيينه وعبدالرزاق وغيرهم، وكانت وفاته رحمه الله في محرم سنة (١٨٧هـ). ينظر: المعرفة والتاريخ: ١/ ١٧٩، وسير أعلام النبلاء: ٨/ ٤٢١.

(٣) محبة الله سبحانه، أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد: ص٥٦. والربيع "بهارستان"، ملا جامي: ص٦٤.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٨٩. ويروي الشعراني في "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية": ص٧، عن بعض العارفين أنه سمع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥] فقال: "اللهم لا تجعلني منهم". نسأل الله السلامة والعافية مما يقوله هؤلاء الجهال، ويعتقدونه.

(٥) إتحاف السادة المتقين، للزبيدي: ١٢/ ٥٨٥-٥٨٦.

في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني. فاعف عن الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسائلك بحقي، فافعل بي ما تريد»[1].

ومما ينسب إلى الحلاج قوله:

أريدك لا أريدك للثواب ... ولكني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلتُ منها ... سوى ملذوذِ وجدي بالعذاب[2]

ويقول ابن عربي:

العبد من يعبُدُه هكذا ... لا يَلتَفِتْ أجرا ولا خَلَقا[3]

ويصبح ذكر الحبيب هو المستولي على كل شيء في قلب الصوفي؛ ويرى المحاسبي أن «الحب إذا ثبت في قلب عبد لم يكن فيه فضل لذكر أنس ولا جان، ولا جنة ولا نار، ولا شيء إلا ذكر الحبيب»[4].

وقال الحُصريُّ[5]: «الخوف من الله علةٌ وحجاب؛ لأنه إذا كان خوفي منه لا يزيل مراده فيَّ، ورجائي لا يُوصِّلُني إلى مرادي منه؛ فقد

(١) أخبار الحلاج: ص ٦٨.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٨٣. وتنسب للبسطامي أيضاً.
(٣) الديوان الكبير لابن عربي: ص ٣١٥.وينظر " الصلاة" لمحمد صادق عنقا شاه: ص ٣٣-٣٤.
(٤) حلية الأولياء لأبي نعيم: ١٠/ ٧٧.
(٥) أبو الحسن علي بن إبراهيم الحُصريُّ الصوفي، من أهل البصرة، سكن بغداد، وكان شيخ الطائفة في وقته. صحب أبا بكر الشبلي، وغيره من المشايخ. مات ببغداد سنة (٣٧١هـ) وكان قد نيف على ثمانين سنة على قول بعض المؤرخين. ينظر تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٠، وطبقات الصوفية: ص٤٨٩.

تعطَّل عندي حكمُ الخوف والرجاء للمتحققين. وأما أرباب الرسوم والعلوم فعليهم واجب التزام الأدب»[(١)]. ولعل هذا المراد بقول الجنيد: «إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب»[(٢)].

ويقول الحصري أيضاً - في إشارة إلى أن الجنة قد تصبح نوعاً من العذاب لا يطيقه الصوفي: «لا أحد أقل قدراً ممن يشتغل بالفضائل، فيقدم ذا ويؤخر ذا. في الدنيا يكون ناساً بناس مع ناس؛ وفي الآخرة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴿٣١﴾﴾ [فصلت: ٣١]، من المطاعم والمشارب والمناكح. ليت الجنة على قفا أهلا! لعلنا إذا نجونا منها، ومن طالبيها؛ تفرغنا إلى مشاهدة من أكرمنا بمعرفته، وبدأنا بأنواع مبارِّه. بل عرفناه ما شاهدنا سواه»[(٣)].

وبلغ الأمر في الاستهتار أن الصوفي يستطيع أن يطفىء نار جهنم بنفسه، ولا يحتاج منه الأمر إلا ثوان معدودة: قالت رابعة: «لو وضعت خماري على النار ما بقي بها أحد»[(٤)].

ويذكر عن الشبلي أيضاً أنه قال في مجلسه: «إن لله عباداً لو بزقوا على جهنم لأطفأوها»[(٥)].

لقد كان حب الصوفية لله بزعمهم منزهاً عن المنفعة، وبريئاً من كل

---

(١) طبقات الصوفية للسلمي: ص ٤٩١.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/٦١٦.
(٣) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٤٩٠.
(٤) شفاء السائل وتهذيب المسائل؛ لابن خلدون، تحقيق: د. محمد مطيع الحافظ: ص ١٠٣.
(٥) اللمع، للطوسي: ص ٤٩١.

غرض؛ وهو من قبيل الحب لذات الله، والشوق إليه، والتمتع بجماله وبهائه؛ وليس هو من قبيل الخوف من النار أو الطمع في الجنة؛ لأن النعيم الدائم، والجنة الخالدة هي في الحب الإلهي فقط والشعائر التعبدية التي يقوم بها الصوفي هي نتيجة لحبه المفرط لله، وهو لا يقوم بها خوفاً من عقاب أو رغبة في ثواب:

فهذا إبراهيم بن أدهم يدعو فيقول: «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة. إذا أنت آنستني بذكرك، ورزقتني حبك، وسهلت عليّ طاعتك، فاعط الجنة لمن شئت»[1].

وكانت رابعة العدوية تقول: «ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً لله وشوقاً إليه»[2].

وجلس ذو النون وحوله ناس وهو يتكلم، والناس يبكون وشاب يضحك، فسأله ذو النون: «مالك أيها الشاب؟ الناس يبكون، وأنت تضحك؟ فأنشأ يقول:

كلهم يعبدون من خوف نار ... ويرون النجاة حظاً جزيلا
ليس لي في الجنان والنار رأي ... أنا لا أبتغي بحبي بديلا

فقيل له: فإن طردك؛ فماذا تفعل؟ فأنشأ يقول:

فإذا لم أجد من الحب وصلا ... رمت في النار منزلاً ومقيلا
ثم أزعجت أهلها ببكائي ... بكرة في ضرامها وأصيلا

---

(١) حلية الأولياء: ٨/ ٣٥.

(٢) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٢٨٨، وشفاء السائل وتهذيب المسائل: ص ٦٩.

معشر المشركين نوحوا عليّ   أنا عبد أحببت مولى جليلا[(١)]

ويعلل الجنيد ذلك بقوله: «كل محبة كانت لغرض، إذا زال الغرض، زالت تلك المحبة»[(٢)]، ويرى بعض المتصوفة أن الإيمان بجحيم النار وسعيرها هو شرك مع الله تعالى في توحيده: ذكر عن الشبلي أنه كان يقول: «لو خَطَر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنت مُشْرِكاً»[(٣)]، بل حتى على فراش الموت: يصبح الدخول في الجنة ضياعاً للعمل والجهد الصوفي؛ لأن الأمنية التي سعى لها هذا الصوفي- وهي الاتحاد بالله - لم تتحقق أبداً: حضرت ابن الفارض الوفاة؛ فتمثلت له الجنة أمام عينيه فيما زعموا - ولكنه ما كاد يراها حتى صرخ صرخة عظيمة وبكى بكاءً شديداً وتغير لونه وقال:

إن كان منزلتي في الحب عندَكُمُ   ما قد رأيت فقد ضيعت أيامي
أُمنيةٌ ظَفرت روحي بها زمناً   واليوم أحسِبُها أضغاثُ أحلام[(٤)]

والحقيقة ليست كذلك، بل لما كشف له الغطاء وتبين أنه غير الله تعالى: قال ما قال[(٥)].

ودعوى الصوفية في حب الله دعوى كاذبة لأن محبة الله تعالى لا

---

(١) صفة الصفوة، لابن الجوزي: ٤/ ٣٢٣-٣٢٤.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٩. وينظر: الربيع " بهارستان"، ملا عبدالرحمن جامي: ص ٦٤. وخمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، لعبدالغني النابلسي: ص ٤٢.
(٣) اللمع، للطوسي: ص ٤٩٠.
(٤) ديوان ابن الفارض: ص ٣٧٨-٣٧٩.
(٥) جلاء العينين، للآلوسي: ص ٩٦-٩٧.

تتحقق إلا باتباع الرسول ﷺ فيما أمر به وشرعه من ربه تعالى ؛ وفيما نهى عنه ونبذه : ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٣١﴾ [آل عمران: ٣١]، ومما جاء به ﷺ الإيمان بالجنة وأنها أعدت للمتقين، والإيمان بنار جهنم وأنها أعدت للفاسقين والكافرين. قال الطحاوي رحمه الله: «والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً ولا تبيدان، فإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق، وخلق لهما أهلا؛ فمن شاء منهم إلى الجنة فضلا منه، ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه؛ وكل يعمل لما قد فرغ له، وصائر إلى ما خلق له»[١].

وهؤلاء وإن لم ينكروا الجنة والنار حقيقة إلا أن مقتضى قولهم هو إنكار للجنة والنار؛ وذلك أنهم نظروا إلى الجنة بعين الاستغناء والزهد فيها، ونظروا إلى النار بعين التحدي وعدم الخوف منها. وهذا -بحد ذاته- يتضمن وصف الله تعالى بالنقص؛ لأنه سبحانه هو الذي خلق الجنة والنار، وجعل الأولى لمن أطاعه؛ وجعل الأخرى لمن عصاه؛ فحقيقة قولهم: إن الجنة التي ترغبنا فيها يا ربنا لا حاجة لنا فيها؛ وهي لا تفي بثمرة حبنا ولا تنزلنا منزلتنا؛ وأننا لو قبلنا بها لكان ذلك نقص فينا لأننا قبلنا بالأدنى الذي يصلح للعوام وبلهاء الناس[٢]. أما النار فلا تعني لنا شيئاً وما هي إلا بزقة من أحدنا فتنطفيء، أو أن يحرك يده هكذا فتخمد، وهي في حقيقتها نعيم مقيم كما الجنة[٣] ومن فيها منعمون، أما نحن فنعيمنا هي حبك لذاتك؛ وعذابنا هو عدم

(١) العقيدة الطحاوية مع شرح ابن أبي العز: ص ٦١٤. وقد ساق الشارح أدلة كثيرة على وجود الجنة والنار من الكتاب والسنة؛ ولا يتسع المقام لعرضها هنا.
(٢) ينظر جواهر القرآن للغزالي: ص ٥٠-٥١.
(٣) ينظر فصوص الحكم، لابن عربي: ص ٩٤.

مبادلتنا الحب والعشق فهذا هو جحيمنا لا شيء سواه.

وحقيقة قول هؤلاء المتصوفة أنهم أعلم بما يصلح للعباد من الله؛ سواء في الدنيا أو الآخرة. كما أن حقيقة قولهم أن الله - تعالى عما يقول الجاهلون علواً كبيراً - خدع العباد؛ وجعلهم يطلبون ما لا قيمة له البتة؛ وأن الذي يعملونه من الأعمال الصالحة، واتباع أوامر الشرع، وأداء الفرائض، والبعد عن النواهي؛ كل ذلك لا وزن له عند الله مطلقاً.

وحقيقة قولهم كذلك أن المطيع والعاصي سواء عند الله فلا تنفعه طاعة ولا تضره معصية. وحقيقة قولهم أن الرسول ﷺ لم يبلغ ما أنزله الله عليه بل كتم بعضه؛ وأنه أخفى عن الناس حقيقة الشريعة التي بعث بها وهي شريعة الحب لذات الحب لا لشيء سواه. وأن ما دعا إليه الرسول وقاتل المشركين عليه لا أساس له، وغير مطلوب منه. وكان يجب عليه الاكتفاء بمحبة الناس فقط لأنها هي الغاية العظمى التي من أجلها بعثت الرسل وأنزلت الكتب.

وكذبوا والله وخسروا؛ فقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال ﷺ: «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[١]. وليس حب الله وحده - دون عمل - سبباً كافياً للفوز برضى الله، ودخول جنته والبعد عن عذابه ؛ بل لا بد من العمل؛ وإلا لكان اليهود كلهم من أهل الجنة؛ فقد زعموا محبة الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ

---

(١) سبق تخريجه: ص ٢٩٧.

وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة: ١٨]، وقد جاءت النصوص الصريحة من القرآن والسنة أن الله جعل الجنة لمن أطاعه تفضلاً منه وكرماً. وجعل النار لمن عصاه عدلاً منه تبارك وتعالى. وأن الأعمال الصالحة سبب لدخول الجنة والبعد عن النار، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ [النساء: ١٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَـٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾ جَنَّـٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ مَن تَزَكَّىٰ ﴿٧٦﴾﴾ [طه: ٧٥-٧٦]، والآيات في هذا الباب كثيرة.

وفي الحديث عنه ﷺ: يقول الله لأهل الجنة: «إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبداً، وإن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبداً، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبداً، إن لكم أن تنعموا فلا تبتئسوا أبداً»(١). وقال ﷺ: «في الجنة ثمانية أبواب، باب منها يسمى الريان، لا يدخله إلا الصائمون، فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل غيرهم»(٢). وقال ﷺ: «من أنفق زوجين في سبيل الله من ماله، دعي من أبواب الجنة؛ وللجنة ثمانية أبواب: فمن كان من أهل الصلاة؛ دعي من باب الصلاة. ومن كان من أهل الصدقة؛ دعي من باب الصدقة. ومن كان من أهل الجهاد؛ دعي من باب الجهاد، ومن كان من أهل الصيام دعي من باب

(١) رواه مسلم: كتاب الجنة (٨) باب في دوام نعيم الجنة، رقم (٢٨٣٧) ٤/ ٢١٨٣. من حديث أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصوم (٤) باب الريان للصائمين رقم ١٨٩٦. ومسلم: كتاب الصيام (٣٠) باب فضل الصيام، رقم (١١٥٢)، ٢/ ٨٠٨. من حديث سهل ابن سعد رضي الله عنه.

الصيام» فقال أبو بكر : والله ما على أحد من ضرر دعي من أيها دعي، فهل يدعى منها كلها أحد يا رسول الله ؟ قال: «نعم. وأرجو أن تكون منهم»[(١)].

وقال ﷺ «من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة؛ جاهد في سبيل الله، أو جلس في أرضه التي ولد فيها. فقالوا: يا رسول الله. أفلا نبشر الناس؟ قال: إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة أراه قال: وفوقه عرش الرحمن- ومنه تفجر أنهار الجنة»[(٢)].وقال ﷺ : «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة لبيضها؛ بنى الله له بيتاً في الجنة»[(٣)]. وقال ﷺ : «من صلى في اليوم والليلة اثنتي عشرة ركعة تطوعًا، بنى الله له بيتاً في الجنة»[(٤)].

أما النار - أعاذنا الله جميعاً منها - فجاءت النصوص مبينة لشدة هولها، وعظيم عذابها، والأمر بالوقاية منها: ومن ذلك قول الله تبارك

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الصوم (٤) باب الريان للصائمين رقم ١٨٩٧. ومسلم: كتاب الزكاة (٢٧) باب من جمع الصدقة، رقم (١٠٢٧) ٢/ ٧١١-٧١٢ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٤) باب درجات المجاهدين في سبيل الله، رقم ٢٧٩٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (٢١٥٧) ٤/ ٥٤. من حديث ابن عباس رضي الله عنه. قال محقق المسند: صحيح لغيره.

(٤) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (١٥) باب فضل السنن الراتبة، رقم (٧٢٨) ١/ ٥٠٣ من حديث أم المؤمنين أم حبيبة رضي الله عنها.

وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٤]، والمؤمنون يدعون الله بتخليصهم من عذاب النار: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٦٥﴾ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٦٦﴾﴾ [الفرقان: ٦٥-٦٦].

وفي الحديث في فضل الذكر أن الله يسأل الملائكة عن الذاكرين - وهو أعلم بهم سبحانه - : «مم يتعوذون؟ فيقول الملائكة : من النار. فيقول : وهل رأوها ؟ فيقولون : لا والله يا رب ما رأوها. فيقول : كيف لو رأوها؟ فيقولون : لو رأوها كانوا أشد منها فراراً، وأشد مخافة. فيقول : فأشهدكم أني قد غفرت لهم»[(١)]. وقال ﷺ : «الصيام جنة من عذاب الله»[(٢)]. وقال رسول الله ﷺ : «لا يلج النار من بكى من خشية الله؛ حتى يعود اللبن في الضرع، ولا يجتمع غبار في سبيل الله ودخان جهنم في منخري عبد أبداً»[(٣)]. وقال رسول الله ﷺ: «ما اغبرتا قدما عبد في سبيل الله فتمسه النار»[(٤)]. وقال ﷺ : «لا يجتمع كافر

(١) رواه البخاري: الدعوات (٦٦) باب فضل ذكر الله عز وجل، رقم (٦٤٠٨). ومسلم: كتاب الذكر والدعاء (٨) فضل مجالس الذكر، رقم (٢٦٨٩) ٤/ ٢٠٦٩ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (١٧٩٠٩) ٢٩/ ٤٣٦. من حديث عثمان بن أبي العاص رضي الله عنه.

(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (١٧٩٠٩) ١٦/ ٣٣٠. ورواه النسائي: كتاب الجهاد، باب فضل من عمل في سبيل الله على قدمه، رقم (٣١٠٨) ٦/ ١٢.والترمذي: أبواب فضائل الجهاد (٨) باب ما جاء في فضل الغبار في سبيل الله، رقم (١٦٣٣) ٣/ ٢٧١ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال محقق المسند: إسناده صحيح.

(٤) رواه البخاري: كتاب الجهاد (١٦) باب من اغبرت قدماه في سبيل الله، رقم (٢٨١١) من حديث عبدالرحمن بن جبر رضي الله عنه.

وقاتله في النار أبداً»[١]. بل إن خير البشر محمد بن عبدالله ﷺ كان أكثر الناس سؤالاً للجنة، واستعاذة من النار، والأحاديث الواردة عنه في هذا لا تحصى: سواء الأدعية التي في الصلوات الفرائض منها والنوافل، أو في الحج، أو في مطلق الدعاء.

والذي ينبغي بيانه: هو أن الأعمال الصالحة سبب لدخول الجنة وليست ثمناً للجنة كما دل عليه قول النبي ﷺ: «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»[٢]. ففي الحديث نفي لأن تكون الأعمال ثمناً للجنة؛ وإنما هي سبب لدخول الجنة، كما قال تعالى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأعرَاف: ٤٣]، و«الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالمنفي في قوله ﷺ: «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله» باءُ العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة. والباء التي في قوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقِعَة: ٢٤]. ونحوها: باءُ السبب أي: بسبب عملكم. والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات. فرجع الكل إلى محض فضل الله ورحمته»[٣].

الأصل السادس:

هو أنه لا اعتبار مطلقاً للأعمال في دين الحب؛ فيستوي المؤمن

---

(١) رواه مسلم: كتاب الإمارة (٣٦) باب من قتل كافراً ثم سدد، رقم(١٨٩١) ٣/ ١٥٠٥ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم (١٧) باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم (٢٨١٦) ٤/ ٢١٦٩-٢١٧٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٦٤٣. وينظر جامع الرسائل، لابن تيمية: ١/ ١٤٥-١٥٢.

الذي يخلص العبادة له وحده مع المشرك الذي يشرك في عبادته ربه إلهاً آخر، كما يستوي البر التقي الذي يعمل الأعمال الصالحة مع الفاجر الشقي الذي يأتي المعاصي، فدين الحب هو الدين الذي يوحد بين الملل والمذاهب، ومقياس العمل فيه قائم على أساس الحب المجرد غير المحدود للخالق، وهنا يتفاوت الناس في العمل ؛ فحب الله وحده هو أسمى العبادات وأجلها.

ومن هنا فقد تطور الحب الصوفي إلى نبذ التكاليف التي شرعها الله، والقول بعدم جدواها، وأن حب الله وحده هو الشريعة التي ينبغي أن تسلك ؛ دون أن يصاحب ذلك عمل؛ لأن التكليف إنما هو للعامة ؛ أما من شغلهم حب الله؛ فلا حاجة بهم إلى هذه التكاليف؛ لأنها تعوقهم عن التفرغ لحب الله، وتشغل قلوبهم بحب غيره. والحقيقة أن قول الصوفية بإسقاط التكاليف عمن بلغ منهم منزلة في سلوك الطريق الصوفي : قول قديم بدأ في المراحل المبكرة لنشأة التصوف ؛ حيث نقل كُتَّاب الفرق - كالأشعري، والملطي، وغيرهم- عن بعض الزهاد والنساك مثل هذا القول.

قال الأشعري[1] : «وفي النساك قوم يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى منزلةٍ تزول عنهم العبادات، وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم. وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم

(١) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري اليمني، من نسل الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ولد سنة (٢٦٠هـ) كان أول أمره معتزليا، ثم تاب من الاعتزال وعاد الى السنة. توفي رحمه الله سنة (٣٢٤هـ). ينظر: مرآة الجنان، لليافعي: ٢/ ٢٩٨، وسير أعلام النبلاء: ١٥/ ٨٥.

أن يروا الله سبحانه، ويأكلوا من ثمار الجنة، ويعانقوا الحور العين في الدنيا، ويحاربوا الشياطين. ومنهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين»[(١)].

ويقول الرازي عن هذه الطائفة: «يدعون محبة الله تعالى. وليس لهم نصيب من شيء من الحقائق بل يخالفون الشريعة. ويقولون إن الحبيب رُفِع عنه التكليف. وهؤلاء شر الطوائف، وهم في الحقيقة على دين مزدك»[(٢)].

وفي البدء طغت عبادة الله بالحب وحده على الزهاد، واستقلوا غيرها من الأعمال التي أمر الله بها، وشرعها لعباده؛ فجعلوا من حب الله وحده أسمى العبادات وأجلها؛ وهو الشفيع لأصحابه يوم القيامة، وأن غيرها من الأعمال الصالحة لا تزيد المحبة برًا؛ كما أن المعاصي لا تبطل هذه المحبة.

يقول يحيى بن معاذ الرازي: «حبي لك شفيعي إليك»[(٣)]، ويقول: «حقيقة المحبة أنها لا تزيد بالبر ولا تنقص بالجفاء»[(٤)]، ويقول أيضاً مبيناً أن المقياس الحقيقي للعبادة هو الحب:

إذا كان داء المرء حب مليكه ... فمن غَيَرُه يرجو طبيباً مداويا
مع الله يقضي دهرَهُ متلذذًا ... تراه مطيعاً كان أو كان عاصيا[(٥)]

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ٢٨٩. وينظر: التنبيه والرد: ص١٠٧-١٠٩. والمقالات والفرق، للقمي: ص٤٢.
(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي: ص ١٠١.
(٣) صفة الصفوة، لابن الجوزي: ٤/ ٩٧.
(٤) صفة الصفوة: ٤/ ٩٣. والرسالة القشيرية: ٢/ ٦١٦.
(٥) اللمع، للطوسي: ص ٣٢٤.

والحب أنسى الصوفي صلاته التي يحرص عليها ؛ فلا يعلم أي صلاة صلى، وأي صلاة دخل وقتها، وهكذا بقية عباداته، فلم يعد يذكرها إلا ما ندر؛ فهي ليست مقارنة بالمحبة- من الأهمية بمكان ؛ فشغله الشاغل هو التفكير بحب الله؛ يقول ذو النون المصري :

فيا مُنتهى سُؤلِ المُحِّبين كُلِّهم ... أَبِحْني مَحَلَّ الأُنس مع كُلِّ زَوَّارِ
ولَسْتُ أُبالي فَائِتاً بَعدَ فائِتٍ ... إذا كنتَ في الدَّارين يا واحِدِي جاري[(١)]

ويقول الشبلي :

نسيت اليوم من عشقي صلاتي ... فلا أدري غداتي من عشائي
فذكرك سيدي أكلي وشربي ... ووجهك إن رأيت شفاء دائي[(٢)]

وترى الصوفية أن الشوق الزائد إلى الله يجب أن يمحو في النفوس صورة الكعبة وغيرها؛ لأن التوجه ينبغي أن يكون إلى المحبوب لا إلى هذه المظاهر الزائلة. ويروى أن الشبلي حج، فلما رأى الكعبة أغمي عليه، ثم أنشد :

هذه دارهم وأنت محب ... ما بقاء الدموع في الآماق[(٣)]

وقال أبو العباس بن عطاء[(٤)]: «في البيت مقامُ إبراهيمَ، وفي

---

(١) صفة الصفوة: ٤/ ٣٢١.
(٢) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٣٤٤. وينظر مقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص ٢٤.
(٣) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص٣١. والآماق: جمع مؤق، وهو طرف العين مما يلي الأنف، وهو مجرى الدمع من العين. ينظر: تاج العروس، مادة (مأق) ١٣/ ٤٣٤.
(٤) أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدَمي. من مشائخ الصوفية وعلمائهم. =

القلب آثار الله تعالى؛ وللبيت أركان، وللقلب أركان؛ وأركان البيت من الصخر، وأركان القلب معادنُ أنوارِ المعرفة»[١].

ويقول الشبلي:

لستُ من جملة المحبين إن لم ... أجعل القلبَ بيتَه والمقاما
وطوافي إِخالُهُ السير فيه ... وهو ركني إذا أردت استلاما[٢]

وتنقلب العبادات الشرعية إلى معان روحية متعلقة بالحب عند الصوفية تغني في نظرهم عن العبادات الشرعية التي هي للعوام، يقول الرومي: «أنت كعبة الأرواح، فلأقم بالطواف حولك، فلا حرفة لي سوى هذا، ولا عمل لي سوى هذا؛ فأنا كالفلك عملي ليل نهار هو الطواف. فمن يكون أفضل من هذا الحبيب؟ وماذا يكون أحلى من هذا العمل؟ السجود أمام حسنائي، وحول جميلي الطواف؟»[٣].

حتى وإن قام الصوفي بالعبادات المعروفة فلأنها مظاهر وتجليات للحبيب الأول، يقول الرومي: «إن الحبيب هو كعبة الروح إن كنتم لا تعلمون، فحيثما تولوا، فولوا وجوهكم شطره»[٤]، ويقول: «إنما يُقَبِّل الحاج الحجر الأسود بجماع قلبه؛ لأنه يذوق اللذة من شفتي الحبيب

= صحب الجنيد بن محمد، وإبراهيم المارستاني، ومن فوقهما من مشائخ التصوف. كان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه. له رواية قليلة في الحديث، توفي سنة (٣٠٩هـ). ينظر تاريخ بغداد: ٥/ ٢٦، وطبقات الصوفية: ص٢٦٥.

(١) طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٢٦٧.

(٢) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص٣٥-٣٦.

(٣) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، لجلال الدين الرومي: ٢/ ١٢٠.

(٤) المصدر السابق: ١/ ٣٢٨.

الياقوتيتين»[(١)]، فالحجر الأسود هنا هو تجلي للحق، فمن قبله فقد قبل الله حقيقة عند الرومي.

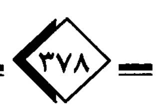
ومن يقوم بتقبيل الحجر الأسود من الحجاج يقوم به على أنه سنة من سنن الحج فعلها النبي ﷺ من غير اعتقاد في الحجر الأسود أنه ينفع أو يضر كما ورد الأثر بذلك عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه [(٢)]؛ وليس كما يزعم هذا الوجودي أنه الله، أو جزء من الله تعالى عما يقول هؤلاء الجاحدون علواً كبيراً.

قال الملطي: «ومنهم صنف من الروحانية زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم، وأهوائهم، وإرادتهم؛ حتى يكون حبه أغلى الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم؛ كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله. فجعل لهم السرقة، والزنا، وشرب الخمر، والفواحش كلها على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال؛ ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه.. كذبوا! أعداء الله! وكيف يكون ذلك وإبراهيم الخليل خليل الرحمن عليه السلام - يسأل يوم القيامة أن يشفع للناس إلى ربهم ليحكم بينهم فيقول: لست هناك؛ ويذكر ثلاث كذبات، كذا روي

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٧٢.

(٢) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قبل الحجر الأسود " والله إني لأقبلك، وإني أعلم أنك حجرٌ، وأنك لا تضر ولا تنفع. ولو أني رأيت رسول الله ﷺ قبلك ما قبلتك". الحديث رواه البخاري: كتاب الحج (٦٠) باب تقبيل الحجر الأسود، رقم (١٦١٠)، ومسلم: كتاب الحج (٤١) باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، رقم (١٢٧٠) ٢/ ٩٢٥.



عن النبي ﷺ أنه قال»[١].

والمحب - عند الصوفية - كالدابة جرحه جبار كما يرى ابن عربي[٢] وهذا؛ لأنه في حكم فاقد العقل لا تكليف عليه؛ ولا يؤاخذ بما يفعل سواء ترك مأموراً، أو عمل محظورًا؛ ولا يكون الحب حباً إلا إذا أزال العقل.

يقول ابن عربي: «أما قولنا: يذهب الحب بالعقول..لأن العقل يقيد صاحبه، والحب من أوصافه الضلال والحيرة. والحيرة تنافي العقل؛ فإن العقل يجمعك، والحيرة تفرقك»[٣] «كذلك المحب لله كل ما أعطاه إدلال الحب وصدق المودة من الخلل في ظاهر الأمر؛ لا يؤاخذ به المحب؛ فإن ذلك حكم الحب، والحب مزيل للعقل، وما يؤاخذ الله إلا العقلاء لا المحبين فإنه في أسره، وتحت حكم سلطان الحب: المحب لله جرحه جبار»[٤].

ويقول شيخ الطريقة الشاذلية أبو الحسن الشاذلي: «فالإحسان لا ينفع مع البغض منك، والإساءة لا تضر مع الحب منك»[٥].

---

(١) التنبيه والرد، للملطي: ص ١٠٨-١٠٩. والحديث رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء (٨) رقم (٣٣٥٨). ومسلم: كتاب الفضائل (٤١) باب من فضائل إبراهيم الخليل عليه السلام رقم (٢٣٧١) ٤/ ١٨٤٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٥٢. وابن عربي هنا يشير إلى حديث أبي هريرة مرفوعاً عند مسلم (رقم ١٧١٠، ٣/ ١٣٣٤) وفيه " العجماءُ جرحَها جُبار". والعجماء هي كل حيوان سوى الآدمي، وسميت البهيمة: عجماء لأنها لا تتكلم.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٣٢.

(٤) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٥٣.

(٥) حزب البر، للشاذلي، مطبوع مع شرحه تنوير الصدر على حزب البر، لعمر الشبراوي الخلوتي: ص١٠٢.

وكلام الشاذلي يرده قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١٩٥]، فهو لا يبغض الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهو يبغض الكفار فلا يحبهم، فحبه سبحانه مستلزم للحسنات، وبغضه مستلزم للسيئات.

يقول ابن تيمية: «الإحسان الذي يسمى إحساناً هو فعل الواجب والمستحب، كما أمر ظاهراً أو باطناً لا يكون إلا مع حبه لا بغضه، ومن كان باطنه خلاف ظاهره، وقال: إن عمله رياء أو إعجاب أو نفاق أو ريب وعدم إيمان: فهذا ليس عمله إحساناً، وكذلك من ارتد عن الإسلام فردته أحبطت عمله فما بقي محسناً، وكذلك السيئات لا يحبها الله، والمسيء لا يحب الله إساءته، وإذا كان فيه إيمان وفجور، فالله يحب إيمانه لا فجوره» (١).

وقال رحمه الله فيمن زعم أن حبه لله يكفيه عن القيام بالأمر والنهي: «وهذا باب وقع فيه كثير من الشيوخ وسببه ضعف تحقيق العبودية التي بينتها الرسل وحررها الأمر والنهي الذي جاؤوا به، بل ضعف العقل الذي به يعرف العبد حقيقته؛ وإذا ضعف العقل وقل العلم بالدين وفي النفس محبة انبسطت النفس بحمقها في ذلك، كما ينبسط الإنسان في محبة الإنسان مع حمقه وجهله ويقول: أنا محب فلا أؤاخذ بما أفعله من أنواع يكون فيها عدوان وجهل، فهذا عين الضلال»(٢).

قال الجنيد لرجل ذكر المعرفة فقال: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات، من باب البر والتقوى، إلى الله تعالى. فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمةٌ، والذي

---

(١) الرد على أبي الحسن الشاذلي، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص٨٥.
(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، تحقيق: محمد ومصطفى عبدالقادر عطا: ١٩٨/٥.

يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا. وإن العارفين بالله، أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها. ولو بقيتُ ألف عام؛ لم أُنقِص من أعمال البر ذرة، إلا أن يُحال بي دونها؛ وإنه لأوكد في معرفتي، وأقوى في حالي»[١]. وقال: «الطرق كلها مسدودة على الخلق؛ إلا على من اقتفى أثر الرسول»[٢]. وقال أيضاً: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»[٣].

وفي حديث الرجل الذي طلب مرافقة النبي ﷺ في الجنة؛ فطلب منه ﷺ العمل؛ إذ أن الحب لا يكفي وحده للفوز برضى الله تعالى ودخول جنته فقال ﷺ: «أعني على نفسك بكثرة السجود»[٤].

لقد اتخذ الصوفية من الحب الإلهي وسيلة للوصول إلى ملذاتهم وحاولوا أن يضفوا صنعة رمزية قدسية على الانغماس في شهواتهم البهيمية. إن تعبيرات الصوفية عن الحب إنما تعكس ميلاً جنسياً مكبوتاً- عند بعضهم- وتنفس عن طاقة حبيسة من الشهوات البهيمية في نفوسهم المتمردة الماكرة، متخطية كل الحواجز تحت ستار أو شعار من التسامي والطهر الكاذب[٥]؛ وهذه حقيقة إذا سلمت من التعميم،

---

(١) طبقات الصوفية للسلمي: ص ١٥٩. والرسالة القشيرية: ١/١٠٦.
(٢) الرسالة القشيرية: ١/١٠٦.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/١٠٧.
(٤) سبق تخريجه: ص ٢٨٦.
(٥) ذكر هذا الرأي المستشرق إنجه كما نقله عنه نيكلسون في الصوفية في الإسلام: ص ١٠٩.

فليس كل المتصوفة كذلك، وحتى تتم لهم هذه المآرب لجأوا إلى إسقاط التكاليف بدعوى الحب الإلهي.

إن دعوى رفع التكاليف معناه تفلت من المسؤولية الأخلاقية، وانحلال ليس بعده مثله، وهي في أصلها دعوة باطنية لجأ إليها من دخل الإسلام خوفاً من السيف وقلبه متشبع بوثنية فارسية وغيرها. قال الغزالي عن الباطنية: «والمنقول عنهم الإباحة المطلقة، ورفع الحجاب، واستباحة المحظورات، واستحلالها، وإنكار الشرائع»[١].

وجاء في إحدى الرسائل الإسماعيلية: «أما الشرائع فتحط عنهم التكليفات كالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد»[٢]. ومما يذكر عن القرامطة أن الرجل «يدخل إلى حليلة جاره، فيطأها، وزوجها حاضر ينظر إليه. ثم يخرج، فيبصق في وجهه، ويصفع قفاه، ويقول له: تصبر. فإذا صبر: عُد كامل الإيمان، وسمي من الصابرة»[٣].

بل رفع التكاليف بدعوى المحبة شبه ما قالته اليهود والنصارى: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨] فقال تعالى: ﴿فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَۚ﴾ [المائدة: ١٨]، فإن تعذيبه لهم بذنوبهم يقتضي أنهم غير محبوبين ولا منسوبين إليه بنسبة البنوة، بل يقتضي أنهم مربوبون مخلوقون وأن ذنوبهم ووصفهم لله بصفات النقص حالت دون هذه المحبة المزعومة.

---

(١) فضائح الباطنية: ص ٤٦.

(٢) مسائل مجموعة من الحقائق العالية والدقائق والأسرار السامية، مؤلف مجهول، ضمن أربعة كتب إسماعيلية نشرها: ر. شتروطمان: ص ١٠.

(٣) البيان المغرب، ابن عذارى المراكشي: ١/ ١٨٥.

قال شيخ الإسلام: «ولو تدبر الأحمق ما قص الله في كتابه من قصص أنبيائه؛ وما جرى لهم من التوبة والاستغفار؛ وما أصيبوا به من أنواع البلاء الذي فيه تمحيص لهم وتطهير بحسب أحوالهم؛ علم بعض ضرر الذنوب بأصحابها ولو كان أرفع الناس مقاماً فإن المحب للمخلوق إذ لم يكن عارفاً بمصلحته ولا مريداً لها؛ بل يعمل بمقتضى الحب- وإن كان جهلاً وظلماً كان ذلك سبباً لبغض المحبوب له ونفوره عنه، بل لعقوبته»[1].

وقال رحمه الله: «ومن ظن أن الذنوب لا تضره لكون الله يحبه مع إصراره عليها كان بمنزلة من زعم أن تناول السم لا يضره مع مداومته عليه، وعدم تداويه منه بصحة مزاجه-إلى أن قال- : وكثير ممن يدعي المحبة يخرج عن شريعته وسنته، ويدعي من الخيالات ما لا يتسع هذا الموضع لذكره، حتى قد يظن أحدهم سقوط الأمر وتحليل الحرام له وغير ذلك مما فيه مخالفة شريعة الرسول وسنته، وطاعته، بل قد جعل محبة الله ومحبة رسوله الجهاد في سبيله. و"الجهاد" يتضمن كمال محبة ما أمر الله به، وكمال بغض ما نهى الله عنه، ولهذا قال في صفة من يحبهم ويحبونه: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ٥٤] ولهذا كانت محبة هذه الأمة لله أكمل من محبة من قبلها، وعبوديتهم لله أشد من عبودية من قبلهم. وأكمل هذه الأمة في ذلك أصحاب محمد ﷺ، ومن كان بهم أشبه كان ذلك فيه أكمل، فأين هذا من قوم يدعون المحبة؟»[2].

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ٥/ ٢٠٢.

(٢) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ٥/ ١٩٩-٢٠٠.

المبحث الثالث

دعوة أقطاب الصوفية لدين الحب

اتخذ متصوفة الأمم الحب منذ القدم عقيدة وشريعة تجمع بين مختلف الطوائف والأديان مهما اختلفت مللهم ومذاهبهم. وجعلوا منها شريعة خالدة لا تزول ولا تنسخ بذهاب نبي وقدوم آخر؛ وبميزانها توزن العقائد، وترجح الأعمال. وما اختلاف العقائد فيما بينها في ضوء شريعة الحب إلا كالمترادفات في اللغة الواحدة كلها تؤدي معنىً واحداً.

ومن مبدأ أن الأديان كلها لله ينظر الصوفية على اختلاف مللهم ومذاهبهم إلى بعضهم البعض على أنهم إخوة متساوون متآخون، لا فرق بين صوفي معتنق ديناً وصوفي معتنق لدينٍ آخر. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى زوال الحواجز بين البشر، وتستبدل المحبة بالكراهية، والوحدة بالتفرقة، ويسطع نور التسامح والإخاء على ظلمة التعصب والشقاق فيمحوها، وتأتلف القلوب، وتتحاب النفوس، ويصبح الناس جميعاً إخواناً متحابين، لا أعداء متنابذين.

وقد ذهب شنران[1] Shinran إلى أن رحمة "أميدا"[2] لا تفرق بين

(١) شنران: فيلسوف بوذي ومصلح ديني (١١٧٣-١٢٦٢م) أسس مدرسة "جودو شنتو" أو "البوذية الآميدية" أي: مدرسة الأرض الطاهرة، وهي من أكبر المدارس البوذية في اليابان. ينظر معجم ديانات وأساطير العالم، د.إمام عبدالفتاح إمام: ٣/ ٢٤٩.

(٢) أميدا في اليابانية أي بوذا صاحب النور اللامحدود، والحياة اللامتناهية، وهو تجسيد للرحمة ذاتها ومحب البشر والحمى والملاذ. و"البوذية الآميدية" أو مدرسة الأرض الطاهرة هي من أكثر مدارس البوذية انتشاراً في اليابان في القرن =

الشخص الخير والشخص الشرير، يقول في ذلك: «ليس ثمة شرير يبلغ من القوة حداً يجعله يتجنب أن يشمله حب أميدا اللامتناهي». وقال: «حتى الرجل الطيب سوف يقبل في أرض بوذا، فكيف بالرجل الشرير»[١].

ودعا الراهب فرنسيس الأسيسي[٢] إلى ديانة إنسانية شاملة أساسها المحبة الإلهية، وارتفع بالمحبة حتى محا بها الوجود الظاهري والواقع البشري، وجاء بنظرية الحلول وأكد أن الله - تعالى عن ذلك- موجود في كل حيوان، في كل أرض، في كل طير في السماء، وفي كل أسماك الماء[٣].

ويرى أوغسطين أن الله هو المحبة وهو الإحسان، ففيه حرية

= الثاني عشر، وبمقتضى هذه البوذية يمكن للإنسان أن يفوز بالخلاص ليس من خلال جهده الذاتي بصفة رئيسية؛ بل من خلال نعمة بوذا أميدا والإيمان به، فإنه الذي يتضمن كل فضائل الأرض الطاهرة، أو السماء الغربية حيث يشارك فيها الحشود التي تصلي له. وبالرغم من أن بعض البوذيين يؤمنون بأن بوذا أميدا هو شخصية تاريخية؛ إلا أنه من المرجح أنه شخصية رمزية وغامضة، فيبدو أن آميدا تجريد يتصف بالرحمة غير المتناهية كصفة جوهرية له. ينظر الفكر الشرقي: ص٢٠١-٢٠٢، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٨٥-٣٨٧.

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص٣٨٦.

(٢) راهب إيطالي عاش بين عامي (١١٨١-١٢٢٦م)، أراد إنشاء مجموعة يعيشون من غير تساهل في ظروف بالغة الشدة؛ ليكونوا مثال الفقر الإنجيلي الأعلى كما يؤمن؛ لكن هذه المجموعة القديمة ما لبثت أن أصبحت رهبانية، وأصبح كثير من أعضائها كهنة، والقوانين التي وضعها فرنسيس عُدّلت مرتين قبل وفاته، وهي تشدد على التواضع والفقر والتسول والغيرة للوعظ. ينظر: معجم الإيمان المسيحي: ص٣٥٣.

(٣) ينظر الفلسفة الصوفية في الإسلام عبدالقادر محمود: ص ٤٠.

الإنسان وفيه معنى المحبة والإحسان، إذا ما نظرناه في كل شيء وإذا ما نظرناه في أنفسنا، فالله - كما يعتقد اوغسطين - فينا[١]».

وقد آمن صوفية المسلمين بدين الحب الذي يجمع بين المتنافرات بمختلف أشكالها أيما إيمان، وعايشوه بالأقوال والأفعال؛ وامتلأت به قصائدهم تصريحاً وتلميحاً؛ وأطلقوا مسمى الإيمان على الكفار والمشركين؛ وحكموا لهم بالفوز والنجاة مع عكوفهم على الكفر المبين؛ بل إن الإيمان بالحب الجامع للأديان المتنابذة ظهر عند صوفية المسلمين أكثر من غيرهم؛ فلا يوجد كفر ولا شرك؛ فاعبد الله كيفما شئت أيها العبد؛ وبأي دين اخترت؛ فما ثم إلا محبوب واحد.

إن العلاقة الحقيقية بين الله والإنسان هي علاقة الحب ليس غير، وإن الدين الحقيقي الذي يكتشفه السالك بعد بلوغه الطريق هو دين الحب فقط، وما سواه فهو الكفر بعينه.

يقول الحلاج :

إذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الفتى ... ويذهلُ عن وصل الحبيب من السُّكر
فيشهدُ صدقا حيث يَشهَدُه الهوى ... بأن صلاة العاشقين من الكفر[٢]

والعشق فوق الإيمان والكفر عند العاشقين؛ فلا ضير أن يرتد كل شخص عن الأديان كلها، ويتجاوزها إلى غيرها؛ إلا دين العشق؛ فلو خرج عنه خسر وخاب. ولا تغتر أيها السالك بالمسميات من إيمان وكفر؛ فكل ذلك لا يمت إلى دين العشق بصلة بتاتاً؛ فلا تخف؛ وآمن

---

(١) ينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص ١٠٤.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٤٣.

بدين الحب والعشق تكن من الفائزين فيما يرى الصوفية.

يقول العطار في منطق الطير يذكر سؤال الطيور (ويقصد بهم السالكين) للهدهد (أي المرشد) عن كيفية السير في الطريق للوصول إلى العنقاء (أي الحق- تعالى عن ذلك-) فيجيبهم الهدهد بأبيات منها: «العاشق من لا يفكر لحظة في العاقبة، إنما يكون غارقاً في النار كبرق الدنيا، وفي لحظة لا يعرف الكفر ولا الدين، كما لا يعرف ذرة من شك أو يقين، الخير والشر متساويان في طريقه، فإذا جاء العشق نفسه، فلا وجود لهذا أو ذاك»[١]. ويقول: «إن عشق المحبوب ألقاني في الأسر .. وأمري خارج عن نطاق الكفر والإيمان، وكفري وإيمانه من نتاج عشقه»[٢].

ويؤكد الرومي أن الإيمان والكفر أسماء مختلفة لمعنى واحد هو الحب؛ وأن اختلاف الدين؛ لا يعني شيئاً في دين الحب، يقول الرومي: «الكافر لو تحدث بعشقه حتى على سبيل الادعاء؛ لجعل كل كفره نوراً للدين»[٣].

وعندما يصل العاشق إلى النهاية في الحب ؛ يسقط القناع ويصبح الحب هو الدين كله: بدءً من الطهارة، ومروراً بالصلاة على أي دين صلى العاشق فصلاته صحيحة، وأي مكان أَمَّ : مسجداً كان أو كنيسة، أو دير مجوس، أو صومعة يهود فهو في بيت الله. وسواء أذن مؤذن.

---

(١) منطق الطير، للعطار: ص ٣٦٦.

(٢) منطق الطير: ص ٢٨٥.

(٣) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي: ١/ ٢٥١. وينظر من روائع الأدب الفارسي: ص٣١٣-٣١٤.

أو دق ناقوس، أو رنت أجراس كنيسة، أو لعلعت نار المجوس؛ فالكل يدعو للصلاة. وشارب الخمر والزاهد في دين العشق سواء. يقول حافظ الشيرازي[١] : «أنا عندما توضأت من ينبوع العشق، كبرت التكبيرات الأربع على كل ما في الوجود. لا يوجد في العشق فرق بين الخانقاه والحانة. فأينما كان شعاع نور الحبيب فهو هناك. في المكان الذي يعرض فيه أمر الصومعة فهناك ناقوس الدير والصليب. فليس كل هذا الصراخ من حافظ هراء فإنه قصة غريبة وحديث عجيب. كل واحد يطلب الحبيب صاحياً كان أم ثملاً وكل مكان هو دار العشق مسجداً كان أم كنيسة. إذا صار شيخ الحانة مرشداً لي، فما الفرق؟ فليس هناك رأس ليس فيه سر من الله. في صومعة الزاهد وفي خلوة الصوفي؛ لا يوجد محراب للدعاء سوى زاوية حاجبة. أقول علانية وأنا مسرور لما أقول إنني عبد للعشق ومتحرر من العالمين. إنني صوفي لصومعة عالم القدس ولكني الآن متحول إلى دير المجوس. قلت له لا تعبد الصنم وجالس الصمد قال يقومون في حق العشق بهذا وذاك. قلت ليس الشراب والخرقة من آداب المذهب قال أقوم بهذا العمل على مذهب شيخ المجوس»[٢].

وابن عربي يؤمن بأن الحب هو أصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ

---

(١) حافظ الشيرازي، ولد بمدينة شيراز عام (٧٢٦هـ)، توفي والده وحافظ ما زال صغيراً، مما دفع أمه إلى إرساله لمن يقوم بالإنفاق عليه وتعليمه، بعد حفظه للقرآن اهتم بالشعر حتى فاق فيه أقرانه تولى التدريس إلى وفاته سنة (٧٩١هـ)، ودفن في مسقط رأسه شيراز. ينظر: من روائع الأدب الفارسي: ص٣٢٥-٣٢٦.

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني ص ٦١٠-٦١٢. وينظر: الكتاب نفسه ص ٣٠٣، ٤٦٧ الحاشية. والصوفية في الإسلام، نيكلسون: ص ٨٦-٨٧.

لا توجد عبادت إلا بحب، ولا يعبد معبود إلا وهو محبوب، ولولا الحب ما عبد شيء من إنسان أو شجر أو كوكب أو صنم أو وثن؛ وذلك أن عبادة الشيء تكون عن تقديس وتبجيل، ولا يتأتى هذا التقديس للمعبود إلا بعد التفاني في حبه، فالمعبود والمحبوب عين واحدة وإن اختلفت عليها الأوصاف فإنك تسميها معبوداً من وجه ومحبوباً من وجه آخر، والمسمى واحداً في الوجهين، وفي هذا يقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبَد الهوى(١)

فيقسم بقدسية الهوى (الحق بزعمه) أن الهوى الساري في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صوره، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبد معبود ولا وجد عابد. والهوى معبود مطلق فوق الحلال والحرام، لا تحده الشرائع ولا تحتويه الملل(٢).

ويقول في شعر له:

ألقى الهوى في القلب ما ألقى فلا تسلْ عن كُنه ما ألقى
لَقِيتُ من الجَهْدِ في لذةٍ لأنني عبدٌ له حقا
أَضَلَّنا اللهُ على عِلْمِنا به فما أعذبَ ما نلقى
تعبَّدَ القلبُ هواه فما يَنفَكُ قلبي للهوى رِقّا(٣)

فالهوى - في نظر ابن عربي - من أسماء الله تعالى؛ بل هو

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٤.
(٢) ينظر تعليقات د. أبو العلاء عفيفي على الفصوص: ص ٢٨٨.
(٣) الديوان الكبير لابن عربي: ص ٣١٥-٣١٦.

أعظمها؛ ويتجلى الله فيه أعظم التجلي وأكمله؛ يقول ابن عربي في الفتوحات: «شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهراً بالألوهية قاعداً على عرشه، وجميع عبدته حافين عليه واقفين عنده، وما شاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه»(١).

وفي قول الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثيَة: ٢٣]، يقرر ابن عربي أن عبادة البشر للهوى هو في حقيقته امتثال لطاعة الله، وأمر أجبر البشر عليه؛ ولذا فلا ينكر على من عبد الصنم والوثن والشجر والدواب وغيرها من الطواغيت؛ لأنهم في الحقيقة تحت سلطان الهوى الذي هو الحق تعالى عن ذلك(٢)، وهذه الأصنام والأوثان هي مجالي للهوى، والمشركون ما عبدوا على الحقيقة إلا الله. أما أن الله أضله على علم فمعناه عند ابن عربي: أنه حير العابد لهواه؛ لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبني على علم من الله بأسرار تجلياته في تلك الصور.

---

(١) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ٢/ ٣٩١. عن الفتوحات المكية لابن عربي.

(٢) الهوى في اللغة: سقوط من عُلو إلى أسفل، وهو ميل النفس إلى الشيء، ويقال ذلك للنفس المائلة إلى الشهوة. وقيل سمي بذلك لأنه يهوي بصاحبة في الدنيا إلى كل داهية، وفي الآخرة إلى الهاوية. والهوى مذموم على الإطلاق ولا يأتي في مقام مدح إلا مقيداً، كقول النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»، ينظر مفردات ألفاظ القرآن، مادة هوى: ص٨٤٩. وروضة المحبين: ص٣٩. وأسماء الله توقيفية، فلا يجوز أن يسمى تعالى إلا بما سمى نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ فإذا كانت أسماء الكمال التي تطلق على البشر لا يجوز أن يسمي الله بها؛ لعدم ورود النص؛ فما بالك باسم يفيد النقص، وهو الهوى. تعالى الله عما يفتري ابن عربي علواً كبيراً.

يقول ابن عربي : «ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تم في حق من عبد هواه واتخذه إلهاً، فقال: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، والضلالة الحيرة : وذلك أنه (الحق) لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته كانت عن هوى أيضاً؛ لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - وهو الإرادة بمحبة - ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمر ما يكفِّر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد .﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ﴾ [الجاثية: ٢٣] أي حيره ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعراف: ٥٢] بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبد إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأي كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ؛ ولذا سمَّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك»[١].

وتعسف ابن عربي في حمل الآية على مراده وباطنيته. ومعنى الآية أنه سبق في علم الله أن مصير من اتبع هواه هو الضلال والخسران المبين وعدم الاهتداء؛ فأضله الله لعلمه أنه يستحق ذلك بعد بلوغ العلم إليه وقيام الحجة عليه، قال ابن عباس رضي الله عنه : «أضله الله في سابق علمه»[٢]. وليس الضلال هنا الحيرة كما زعم ابن عربي، وإنما الضلال

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٥.

(٢) تفسير الطبري: ١٥١/٢٥. وينظر تفسير ابن كثير: ٤/ ٢٣٠. وهنا أمر =

هنا على حقيقته، وهو الخذلان وعدم التوفيق.

أيضاً فإن أصل الهوى عند ابن عربي وغيره هو حب الله لذاته بذاته؛ وهو العشق الحقيقي «وما عداه رشحة من ذلك البحر، ولمعة من ذلك النور. فلا ميل في شيء إلى شيء إلا وهو جزئي من جزئيات ذلك الحب، فلا محب إلا وهو يحب نفسه في محبوبه أي محبوب كان؛ لأن المحبة لازمة للوحدة الحقيقية، فبسريان الوحدة في الوجود تسري المحبة فيها؛ لكنها تختلف بحسب كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الأول وقِلَّتها؛ فكلما كانت الوسائط أكثر؛ كان أحكام الوجوب فيها أخفى، وإحكام الإمكان أظهر وبالعكس.. والحقيقة من حيث هي واحدة .. والحق مطلع على أنه لا يعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه؛ إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو عين الحق»(١).

يقول ابن عربي: «الحب هو عين المحب لا غيره، فصف بالحب من شئت: من حادث وغيره، فليس الحب سوى عين المحب، فما في

= ينبغي توضيحه، وهو: أنه لا يجوز أن ينسب الشر إلى الله تعالى مطلقاً، وقد بين ذلك الرسول ﷺ فقال: «لبيك وسعديك، والخير كله في يديك، والشر ليس إليك» [رواه مسلم، رقم (٧٧١) ١/ ٥٣٤]. قال ابن القيم: «فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه. بل كل ما نسب إليه فهو خير، والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه، فلو أضيف إليه لم يكن شراً، وهو سبحانه خالق الخير والشر. فالشر في بعض مخلوقاته، لا في خلقه وفعله. وخَلْقُهُ، وفعله، وقضاؤه،وقدره خير كله» شفاء العليل (٢/ ٥٠٩-٥١٠) والضلال هو عدم التوفيق للخير، والعدم ليس فعلاً حتى ينسب لله. كما أنه ليس للعبد على الله هداية التوفيق، بل هو فضل منه تعالى لمن شاء من عباده؛ وإذا منع تعالى فضله فليس بظالم ولا شرير.

(١) شرح فصوص الحكم، للقاشاني: ص ٤٠٣.

الوجود إلا محب ومحبوب»[١].

ويقول:

فإنني ما عشقت غيري   فعين فصلي هو اتصالي[٢]

والشرك كله عند ابن عربي أن يقصر العابد معبوده على صورة بعينها؛ ولهذا كان المحب الصادق هو من يرى الله في كل صورة معبودة، وينظر إلى معبوده الخاص من حيث إنه واحد من صور المعبود اللامتناهي، الذي يتجلى في قلب العابد فيما لا يتناهى من المجالي ولا يتم تحقيق هذه العبودية التي يدعو إليها ابن عربي إلا بالحب فلا دين خير من دين الحب والشوق إلى الله. وهو جوهر كل الأديان. وهو الإيمان كله كما يزعم ابن عربي:

لَقد صارَ قلْبي قابلاً كلَّ صورةٍ   فمرعىً لِغزْلانٍ ودَيرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ   وألواحُ تَوراةٍ ومصْحفُ قُرآنِ
أدينُ بدينِ الحُبِّ أنى توجهتْ   ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيمانِي[٣]

وأساس دين الحب هذا: هي فلسفة وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي، فجميع ما في الكون من: جماد ونبات وحيوان وإنسان، وغير ذلك من الممكنات؛ مجلى من مجالي الحق وصورة من صور تجلّيه، ولهذا كان الحب الإلهي والإنساني شيئاً واحداً كما أن المخلوقات كلها وذات الحق شيء واحد.

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٧.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٨٤.
(٣) ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي: ١٤٩-١٥٠.

يقول ابن عربي: «والله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، وما في الوجود إلا محب، فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه كما أنه لم يعبد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: ٢٣]، وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه؛ ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى، والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم. فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزُّلا إلا فيه من خلف حجاب الصور. وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه. فإن الحب سببه الجمال وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه. وسببه الآخر: الإحسان، وما ثم إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله؛ فإن أحببت للإحسان فما أحببت إلا الله فإنه المحسن، وإن أحببت للجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل. فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله. ولما علم الحق نفسه؛ فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه، فقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، على الحقيقة نفسه أحب إذ الاتباع سبب الحب، واتباعه صورته في مرآة العالم سبب الحب؛ لأنه لا يرى سوى نفسه»[(١)].

وهكذا يضع ابن عربي أساساً لدين عالمي قوامه الحب الإلهي؛ يتخطى به الحدود التي وضعتها الفرق في الدين الواحد، وتلك التي

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢.

فرقت بين الأديان المختلفة وباعدت بين الملل المتنوعة. فما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة، والشوق لمن يدان له به. وما سوى ذلك من الأديان هي مظاهر لهذا الدين العالمي في زعم ابن عربي.

ومن أبيات ابن عربي قوله في ترجمان الأشواق :

بذي سَلَم والدّيرِ من حاضرِ الحمى ... ظباءٌ تُريك الشمس في صُورة الدُّمى
فأرقُبُ أفلاكاً وأخدُمُ بيعةً ... وأحرُس روْضاً بالربيع مُنمنما
فوقتاً أُسمَى راعيَ الظبي بالفلا ... ووقتاً أسمَى راهباً ومنجما
تثلَّثَ محبوبي وقد كان واحداً ... كما صَيروا الأقنامَ بالذات أُقنُما[1]

والمحبوب الحق- في رأي ابن عربي- هو الذات الإلهية التي تتجلى فيها معاني الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهي وسيلة إلى وحدة الأديان وتآخي البشر، فهو سبيل إلى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل، فالحب هو الذي يوحد البشرية.

وعليه: فإن النصارى صادقون في محبتهم لله بزعم ابن عربي وإن قالوا بالتثليث؛ فما أحبوا على الحقيقة إلا واحداً، وهم على صواب بتثليثهم، لأنهم ما عبدوا إلا واحدًا؛ سواء كان ذلك في الأب أو الابن أو روح القدس؛ فكل ذلك مجالي للحق بزعم ابن عربي.

والمشركون على اختلاف مللهم ونحلهم هم مؤمنون كاملوا الإيمان في دين الحب عند ابن عربي، وفي الآخرة مآلهم إلى نعيم دائم كحال المؤمنين؛ وإنما كان إعراضهم واستكبارهم فيما يظهر للبشر؛ وإلا هم

(١) ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي: ص ١٤٠.

في الحقيقة أذلاء صاغرون لله؛ وما استكبار الكافر، وإعراض المشرك إلا ثوب ظاهر لا بطانة له منه:

يقول ابن عربي: «لما سبقت المحبة وحقت الكلمة وعمت الرحمة، وكانت الدار الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم؛ خلق الآخرة ونقلنا إليها - وهي دار لا تقبل الدعاوي الكاذبة، فأقر الجميع بربوبيته هناك؛ كما أقروا بربوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم. فكنا في الدار الدنيا وسطا بين طرفين: طرفي توحيد وإقرار، وفي الوسط الشرك مع ثبوت الوجود، فضعف الوسط؛ ولذلك قالوا: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فنسبوا العظمة والكبرياء إلى الله في شركهم. ثم أخبر- تعالى- أنه طبع على قلب كل من ظهر في ظاهر لقومه بصفة الكبرياء والجبروت، وما جعل ذلك في قلوبهم بسبب طابع العناية، فهم عند نفوسهم بما يجدونه من العلم الضروري أذلاء صاغرون لذلك الطابع فما دخل الكبرياء على إله قلب مخلوق أصلا، وإن ظهرت منه صفات الكبرياء، فثوب ظاهر لا بطانة له منه، وهذا كله من رحمته ومحبته في خلقه ليكون المآل إلى السعادة. فلما ضعف الوسط، وتقوى الطرفان غلب في آخر الأمر وامتلأت الداران، وجعل في كل واحدة منهما نعيما لأهلها يتنعمون به»[1].

ويدعو ابن عربي إلى عدم الإنكار على أحد فيما أحب؛ فمن أحب الصنم فهو محق، ومن أحب الصليب فهو محق، ومن أحب كرشنا، وبوذا، وكونفوشيوس؛ فكل أولئك على حق؛ لأنه «ما أحب الله إلا الله ... فكل محب ما أحب سوى نفسه؛ ولهذا وصف الحقُ نفسَه بأنه

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٤.

يحب المظاهر، والمظاهر عدم في عين»[١].

ويبين ابن عربي أن الدخول تحت دين الحب له شرط واحد هو حب جميع الكائنات. ومما يدخل تحت هذا الحب بدلالة العموم حب الكفار والمشركين وعباد الصليب. يقول ابن عربي: «فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات»[٢].

ولأنه عند ابن عربي لا وجود على الحقيقة إلا وجودٌ واحد على الإطلاق؛ فكل حب ينصرف بداهة إلى الموجود المطلق، وإن تعددت مظاهره؛ فلا ينكر محب من دين على محب آخر من دين آخر؛ لأن كل محب هو في الحقيقة محب لله، وإن عبده في مظهر لا يتفق فيه مع غيره.

يقول ابن عربي: «فأحب العالم بعضه بعضا حب تقييد من حقيقة حب مطلق، فقيل: فلان أحب فلانًا، وفلان أحب أمرًا ما، وليس إلا ظهور حق في عين ما أحب ظهور حق في عين أُخْرى كان ما كان، فمحب الله لا ينكر على محب حب من أحب؛ فإنه لا يرى محبًا إلا الله في مظهر ما، ومن ليس له هذا الحب الإلهي فهو ينكر على من يُحِب»[٣].

ويؤكد جلال الدين الرومي أنه لا يدين إلا بدين واحد هو الحب، فهو لا يجد نفسه في الإسلام فضلاً عن ملل الكفر الأخرى: كالنصرانية واليهودية؛ والأديان الوثنية. وهو من خلال إيمانه بدين

(١) المصدر السابق: ٢/ ١١٠.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ١١٠.
(٣) المصدر السابق: ٢/ ١١١.

الحب لا ينظر في ثواب ولا عقاب، ولا جنة ولا نار؛ فكل ذلك لا يفي بمطلوبه وهو الحياة في الحب والعيش بالحب والعبادة للحب: «مجهول أنا عند نفسي. بربك خبرني ما العمل؟ لا الهلال ولا الصليب معبودي... ولا أنا كافر ولا يهودي. ولا في الشرق ولا في الغرب موطني. ولا لي قريب من ملاك ولا جن. ولا طينتي من تراب ولا طل. ولا صورتي من ماء ولا زبد. ولا بالصين، ولا ببلغار مولدي. ولا بالعراق ولا خراسان، ولا الهند ذات الخمسة الأنهار منبتي. ولا بهذا الكون ولا ذاك: ولا في الجنة ولا في النار موطني. ولا طردت من عدن ولا يزدان، ولا من آدم أخذت نسبتي. بل من مقام ما أبعده مقام، وطريق خفي المعالم. تجردت عن بدني وروحي: فمن جديد أحيا في روح محبوبي»[(١)].

وجلال الدين الرومي حاله كحال ابن عربي إذ جعل من فلسفته في وحدة الوجود مدخلاً لدين الحب الذي يدعو إلهه ويؤمن به، ويسعى لتوحيد الأديان من خلال هذا الحب؛ ويؤكد أن مذهب العشاق يختلف عن المذاهب الأخرى، فمذهب العشاق وملتهم هو الله، ولا اعتبار للأديان؛ يقول الرومي: «ملة العشاق منفصلة عن كل الأديان، فمذهب العشاق وملتهم هو الله»[(٢)]. وهو هنا لا يقصد عبادة الله حق عبادته بل يقصد أن الجميع في ميزان واحد عند الله في شريعة الحب عند الصوفية. ويوضح مراده أكثر فيقول الرومي في دعوة لإسقاط شعائر

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ٩٥. عن ديوان شمس تبريز: ص ٣٤٤.

(٢) المثنوي: ٢/ ١٥٨ الفقرة ١٧٧٤.

الدين الظاهرة: «كل من صار له محراب الصلاة عين الذات الإلهية؛ اعلم أن عكوفه على مظاهر الإيمان شين»[(١)].

وظاهر كلامه أن من جعل العشق والمحبة الإلهية طريقاً للاتصال بالله، ثم يمضي إلى مظاهر العبادة فهذا أمر مشين لا يليق بالسالك. يقول الرومي في تساوي الكفر والإيمان: «الحضرة الإلهية مليئة بالرحمة والكرم، وعاشقها سواء الوجود والعدم. والكفر والإيمان كلاهما عاشق لذلك الكبرياء»[(٢)].

ويقول: «في فَينةٍ منظورُ، في فينة لا، في فينة مسيحيٌّ ورع، في فينة يهوديٌ صمود، بعدُ عِشقُنا الباطنُي يليق بكل امرئٍ، كل ما نفعله أن نتشكل بهذي الضروب يومياً»[(٣)].

وبدين الحب يصبح الصوفي فوق الشعائر المأمور بها؛ لأنها تصبح حينئذ إثماً في دين الحب. والأمر والنهي منسوخان في طرق العشق، وليس في العشق إيمان ولا كفر. ولقد اتخذ ابن الفارض من الحب دينا مرادفاً للإسلام، وجعله مستغرقاً لجميع المذاهب والملل. واتخذ منه معتقداً يساوي بين كل الأديان، ويوحد جميع العقائد، وما ينطوي عليه الحب من معاني الخضوع والإذعان والإنتقاد لإرادة المحبوب: فكل أولئك معان يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والأديان. وحكم ابن الفارض حكماً جازماً على نفسه بالارتداد إن ترك دين الحب هذا. يقول ابن الفارض:

---

(١) المثنوي: ١/ ١٧٨ فقره ١٧٧٥.

(٢) المثنوى: ١/ ٢٢٣ الفقرتان ٢٤٥٦-٢٤٥٧.

(٣) رباعيات مولانا جلال الدين الرومي: ص ٩١.وينظر: ص ٢٩.

وعن مذهبي في الحب مالي مذهبٌ ... وإن ملتُ يوماً عنه فارقتُ ملتي
وإن خطرتْ لي في سواك إرادةٌ ... على خاطري سهواً قضيتُ بردتي[(١)]

وفي قوله :

وحياتِكُمْ يا أهلَ مكةَ وهيَ لي ... قسمٌ لقد كَلِفَتْ بكم أحشائي
حُبِّيكُمُ في الناس أضحى مذهبي ... وهَواكُمُ ديني وعَقْدُ ولائي
يا لائمي في حب من من أجله ... قد جَدَّ بي وجدي وعزَّ عزائي
هلا نهاك نُهاك عن لوم امرئٍ ... لم يُلْفَ غيرَ منعَّمٍ بشقاء
لو تَدْرِ فيم عذلتني لعذرتني ... خَفِّضْ عليك وخَلِّنِي وبلائي[(٢)]

يكني ابن الفارض عن محبته الإلهية بحبه لأهل مكة. ويجعل حب الله تعالى في المظاهر التي يتجلى فيها أساساً لدينه الذي يبشر به، ومعتقده الذي يدعو إليه.

يقول النابلسي: «قوله : يا أهل مكة : خطاب لأهل الله المراقبين لتجلياته تعالى في كل شيء، فإن حياتهم المقسم بها هي حياة ربهم ؛ لأنهم موتى من طرف نفوسهم على كشف منهم وشهود وبصيرة. وكنى بأحشائه عن نفسه وقلبه؛ فإن محبته لهم كناية عن محبته لربه الحق المتجلي بهم فإنهم عنده مظاهر ربه تعالى . . . ولو أنك تدري أيها اللائم بسبب أي أمر عظيم عذلتني لعذرتني في عدم إطاعتك. فإن محبة الحق -تعالى- الظاهر لي بتجليه في المظاهر أمر عظيم هو كمال في

(١) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان ٦٤-٦٥: ص ٢٢٩.
(٢) ديوان ابن الفارض: ص ٣١٢. وينظر: ديوان ابن الفارض بشرح النابلسي والبوريني: ٢/ ٢٢.

حقي، ونجاة لي في الدارين»[١].

وفي دعوة توحيدية صريحة بين الأديان يقول الجيلي:

فسلمت نفسي حيث أسلمني القضا ... ومالي مع فعل الحبيب تنازعُ
فطوراً تراني في المساجد عاكفا ... وأَنِّيَ طوراً في الكنائس راتع
فإن كنتُ في حكم الشريعة عاصيا ... فإنِّيَ في علم الحقيقة طائع[٢]

فلا فرق هنا بين الإسلام وغيره من الأديان في نظر الجيلي، فالمسلم الذي يصلي في المسجد، والنصراني الذي يتعبد في الكنيسة كلاهما في الحق سواء.

وبهذا الحب يرتبط الصوفي مع المخالف لدينه بالحب والمودة. ومن هذا الأفق -أفق الحب العام لكل شيء في الوجود- جاءت نظرية توحيد الأديان الصوفية، أو الوحدة العقدية بين البشر في إطار دين الحب الأسمى.

فالصوفي لا يحصره دين واحد، بل يرى نفسه مرتبطاً أوثق الارتباط وأتمة بإخوانه في الإنسانية، ويرى أن رباط الحب فوق كل رباط.

كما تبادل الكثير من هؤلاء المتصوفة مع الكفار مشاعر الحب والتسامح.

وتستمر لوثة الحب الصوفي حتى عصرنا الحاضر؛ حيث ينظر الصوفية إلى اختلاف العقائد فيما بينها على أنه اختلاف تنوع لا

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض: ٢/ ٢٢-٢٣.
(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص ١١١-١١٣.

اختلاف تضاد؛ وأن المسلم واليهودي والنصراني والهندوكي والبوذي أخوة في دين الحب. وأن محبتنا لله تعالى تجعلنا نحب كل شيء، وإن ظهر لنا قبحه؛ حتى يستطيع البشر العيش تحت دين الحب وفي ظل الأخوة البشرية.

يقول عباس المسيري: «إذاً فالحب في معناه الأسمى، هو حب الله والرسول، فالمسلم، والمسيحي واليهودي، والبوذي، والهندوكي، يتساوون أمام الله في الحب»[١].

ويقول أيضاً: «وفي محبة الله، محبة الوجود، ومحبة كل جميل وكل قبيح، فالحياة في تكاملها تشمل كل ألوان الحياة، وعلينا أن نقبلها بما فيها من جمال وبما فيها من صور أخرى»[٢] -إلى أن قال-: «لنجعل من بشريتنا قيمة روحية ونجعل من هذه الأرض جنة وارفة الظلال تتعايش فيها البشرية بغير نزاع، وبغير عنصرية في الدين واللون والجنس»[٣].



(١) اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري: ٢٢٨.
(٢) المرجع السابق: ٢٢٩.
(٣) المرجع السابق: ٢٣١.

المبحث الرابع

محبة الله في ضوء القرآن والسنة

هؤلاء المتصوفة عبدوا الله بالحب وحده. ومعلوم أن: «من عبدالله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجيء، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد»(١) وعبادة الله بالحب وحده تؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد؛ وعبادته بالخوف توقع في بدعة الخوارج وتقنط الناس من رحمة الله. وعبادته بالرجاء وحده تؤدي إلى طول الأمل والجرأة علي المعاصي، والمنكرات؛ ذلك أن العبادة لها ثلاثة أركان لا تقوم إلا بها، وهي:

الأول - المحبة:

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر؛ كما يكره أن يقذف في النار»(٢).

---

(١) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية: ١٩٨/٥.

(٢) رواه البخاري: كتاب الإيمان (٩) باب حلاوة الإيمان رقم (١٦). ومسلم: كتاب الإيمان (١٥) باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، رقم (٤٣) ٦٦/١. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وهذه المحبة لا تتحق إلا باتباع الرسول ﷺ فيما أمر به وشرعه من ربه تعالى؛ وفيما نهى عنه ونبذه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، قال ابن كثير عند هذه الآية: «هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله، وليس هو على الطريقة المحمدية؛ فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر؛ حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله، كما ثبت في الصحيح[١] عن رسول الله ﷺ أنه قال: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"»[٢].

الثاني - الخوف:

الخوف الذي هو عبادة هو الخوف من الله تعالى وحده دون سواه؛ وهو أن يخاف أن يعاقبه الله تعالى إما في الدنيا وإما في الآخرة. وقد فرض الله سبحانه على العباد أن يخافوه، فقال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾ [آل عمران: ١٧٥]، ومدح الملائكة بالخوف، فقال سبحانه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٥٠]، ومدح الأنبياء بالرجاء والخوف معا: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [الأنبياء: ٩٠].

الثالث - الرجاء:

وهو الثقة بجود رب العالمين، والطمع في ثوابه تعالى ومغفرته[٣]،

---

(١) أخرجه البخاري: كتاب الصلح (٥) باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم (٢٦٩٧). ومسلم: كتاب الأقضية (٨) باب نقض الأحكام الباطلة، رقم (١٧١٨) ٣/ ١٣٤٣.

(٢) تفسير ابن كثير: ١/ ٣٥٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى: ١٥/ ٢١. ومدارج السالكين: ٢/ ٣٥.

قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ۝٥٣﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَءَاتٍ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٥﴾ [العَنكبوت: ٥]، وقال ﷺ «لايموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه»(١).

قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ۝٥٧﴾ [الإسرَاء: ٥٧]، فذكر المقامات الثلاث: الحب: وهو ابتغاء القرب إليه، والتوصل إليه بالأعمال الصالحة. والرجاء والخوف: يدل على أن ابتغاء الوسيلة أمر زائد على رجاء الرحمة وخوف العذاب.

قال الشيخ ابن تيمية: «اعلم أن محركات القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة: المحبة، والخوف والرجاء. وأقواها المحبة، وهي مقصودة تراد لذاتها؛ لأنها تراد في الدنيا والآخرة، بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة والخوف المقصود منه: الزجر والمنع من الخروج عن الطريق، فالمحبة تلقي العبد في السير إلى محبوبه، وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه، والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب، والرجاء يقوده؛ فهذا أصل عظيم، يجب على كل عبد أن ينتبه له، فإنه لا تحصل له العبودية بدونه، وكل أحد يجب أن يكون عبدا لله لا لغيره»(٢).

---

(١) الحديث في صحيح مسلم: كتاب الجنة (١٩) باب الأمر بحسن الظن بالله تعالى عند الموت، رقم (٢٨٧٧) ٤/ ٢٢٠٥. من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١/ ٩٥.

فمن تحققت فيه هذه الأركان كان محباً حقيقياً لله تعالى. وأما من عبدالله بالحب وحده كالمتصوفة ؛ فدعواهم المحبة دعوى كاذبة، إذ محبة الله تعالى لا تتحقق إلا باتباع الرسول ﷺ فيما أمر به وشرعه من ربه تعالى ؛ وفيما نهى عنه ونبذه : ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عِمرَان: ٣١].

يقول ابن القيم: «ثباتها - أي المحبة - إنما يكون بمتابعة الرسول ﷺ في أعماله، وأقواله وأخلاقه، فبحسب هذا الاتباع يكون منشأ هذه المحبة، وثباتها وقوتها، وبحسب نقصانه يكون نقصانها. . ، فليس الشأن في أن تحب الله، بل الشأن في أن يحبك الله، ولا يحبك الله إلا إذا اتبعت حبيبه ظاهراً وباطناً، وصدقته خبراً، وأطعته أمراً، وأجبته دعوة، وأثرته طوعاً»[1].

ويقول أيضاً :

شرط المحبة أن توافق من تحب ... على محبته بلا عصيان
فإذا ادعيت له المحبة مع خلا ... فك ما يحب فأنت ذو بهتان
أتحب أعداء الحبيب وتدعي ... حبا له ما ذاك في إمكان
وكذا تعادي جاهداً أحبابه ... أين المحبة يا أخا الشيطان
ليس العبادة غير توحيد المحبة ... مع خضوع القلب والأركان
والحب نفسُ وِفَاقِهِ فيما يحب ... وبغض ما لا يرتضي بجنان
وَوِفَاقُهُ نفسُ اتباعِك أمرَه ... والقصدُ وجهُ الله ذي الإحسان[2]

---

(١) مدارج السالكين: ٣/ ٣٧.

(٢) النونية لابن القيم، تحقيق: عبدالله محمد العمير: ص ٢٥٨.

وقد بين سبحانه وتعالى أن رضاه ودخول الجنة إنما يكون بالإيمان به تعالى، وبما به أمر، وبما عنه نهي، واتباع شرعه وطاعة رسوله ﷺ. كما بين سبحانه وتعالى أن الأعمال الصالحة سبب في حصول محبته، والدخول إلى جنته: ﴿وَمَن يَأْتِهِۦ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلدَّرَجَٰتُ ٱلْعُلَىٰ ﴿٧٥﴾ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ مَن تَزَكَّىٰ ﴿٧٦﴾﴾ [طه: ٧٥-٧٦]، وقال ﷺ: «من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة»[1].

وأرشد تعالى إلى أن البعد عن النار يكون باجتناب ما نهى عنه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: ٦]، وقوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٢-٤٨]، فأدخلهم سوءُ عملهم وتركُهم المأمورات، وفعلُهم المحظورات النارَ.

والتقرب إلى المولى جل وعلا وحصول محبته يكون بالمواظبة على أداء الفرائض؛ والمحافظة على القيام بالنوافل ما أمكن العبد ذلك؛ فقد جاء عنه ﷺ قوله: «يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي من أداء ما افترضته عليه. ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني

---

(١) الحديث سبق تخريجه: ص ٣٠٧.

لأعيذنه»(١).

ولقد جاء في آيات كثيرة أن الله تعالى يحب من عباده الأعمال الصالحة: كالتوبة من المعاصي والمصابرة على الطاعات، ومجاهدة الكفار، وخشيته تعالى في السر والعلن، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ [آل عمران: ١٤٦]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ ﴿٤﴾﴾ [الصف: ٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾﴾ [التوبة: ٤]، والآيات في هذا الباب كثيرة.

وفي أحاديث كثيرة للرسول ﷺ يبدأها بقوله: "أحب الأعمال إلى الله"، وقوله: "إن الله يحب" كذا وكذا. منها قوله ﷺ: «إن الله يحب العبد التقي الغني الحفي»(٢) و: «إن الله يحب أن تُؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»(٣) و«أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل»(٤)، و: «أحب البلاد إلى الله مساجدها»(٥). و: «أحب الصيام إلى الله صيام

(١) سبق تخريجه: ص ٢٨٦.
(٢) رواه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، رقم(٢٩٦٥)، ٤/ ٢٢٧٧. من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.
(٣) رواه الإمام أحمد، رقم (٥٨٦٦) ١٠/ ١٠٧. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما. وإسناده صحيح كما قال محقق المسند.
(٤) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٣٠) باب فضيلة العمل الدائم، رقم (٧٨٣/ ٢١٨) ١/ ٥٤١. من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.
(٥) رواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥٢) باب فضل الجلوس في مصلاة بعد الصبح وفضل المساجد (١/ ٤٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

داود»(١). و: «أحب الكلام إلى الله أربع ..»(٢) ومن ذلك قوله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله: الصلاة على أول وقتها، ثم بر الوالدين، ثم الجهاد في سبيل الله»(٣). وقوله: «أحب الأعمال إلى الله: الإيمان بالله، ثم صلة الرحم»(٤).

كما جاء في آيات كثيرة أيضاً أن الله لا يحب الكفر والفساد، والكبر، والخيانة، والظلم، والاعتداء، والإسراف وغير ذلك من مساوىء الأخلاق، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٧٧﴾ [القَصَص: ٧٧] وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ۝١٨﴾ [لقمَان: ١٨]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥٧﴾ [آل عِمرَان: ٥٧] والآيات كثيرة.

ومن السنة قول النبي ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»(٥). وقوله ﷺ وقد سئل: أي الهجرة أفضل؟ فقال: «أن تهجر ما كره ربك عز وجل»(٦). وقال ﷺ: «من

---

(١) رواه مسلم: كتاب الصيام (٣٥) باب النهي عن صوم الدهر، رقم (١١٥٩/ ١٩٠) ٨١٦/٢. من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) رواه مسلم: كتاب الآداب (٢) باب كراهة التسمية بالأسماء القبيحة، رقم (٢١٣٧) ٣/ ١٦٨٥. من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه.

(٣) رواه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة (٥) باب فضل الصلاة لوقتها، رقم (٥٢٧)، ومسلم: كتاب الإيمان (٣٦) باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم (٨٥) ١/ ٨٩، ورواه الإمام أحمد، رقم (٣٨٩٠) ٧/ ٥. من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٤) رواه أبو يعلى، رقم (٦٨٣٩) ١٢/ ٢٢٩. عن رجل من خثعم عن رسول الله ﷺ وقال المحقق: إسناده جيد.

(٥) رواه البخاري: كتاب الزكاة (٥٣) رقم (١٤٧٧) من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٦) رواه الإمام أحمد: رقم (٦٤٨٧) ١١/ ٢٦. والنسائي: كتاب البيعة (١٢) هجرة البادي، رقم (٤١٦٥)/٧ ١٤٤ من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما. وصحح إسناده محقق المسند.

كره لقاء الله كره الله لقاءه»(١).

وجعل تعالى الرشد كله في محبة الإيمان، والعمل الصالح؛ فقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝٧﴾ [الحجرات: ٧].

ومحبة الله تقتضي التصديق بما جاء من عنده تعالى، وطاعته جل وعلا في ما أمر؛ ومما جاء به تعالى قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ۝٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقوله على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ ۝٣٥﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقوله: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾ [المائدة: ٧٣]. فكيف يكون محباً من يقول: إن الأديان كلها سواء، وأنه لا فرق بين الإسلام وغيره من الأديان، وأن عباد الأوثان، وعباد الصليب كلهم في الجنة؟!.

ثم كيف يجد طعم الإيمان وحلاوته من رأى أن عباد الوثن على صواب فيما عبدوا؛ وأن اليهود والنصارى على طريقة مرضية، ودين مقبول، فكذَّب الله تعالى في قوله: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]. ثم كيف تجتمع كراهية الكفر والتبرؤ منه مع السعي لتوحيد الأديان وعدم التفريق بينها، ومساواة الكفر بالإيمان، وقد قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب

---

(١) رواه البخاري: كتاب الرقاق، رقم (٦٥٠٨). ومسلم: كتاب الذكر والدعاء (٥) باب من أحب لقاء الله، رقم (٢٦٨٦) ٢٠٦٧/٤. من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار»[١].

يقول ابن القيم رحمه الله: «إذا كان الحب أصل كل عمل من حق وباطل، فأصل الأعمال الدينية حب الله ورسوله، كما أن أصل الأقوال الدينية تصديق الله ورسوله. وكل إرادة تمنع كمال الحب لله ورسوله، وتزاحم هذه المحبة، أو شُبهةٍ تمنع كمال التصديق؛ فهي معارضةٌ لأصل الإيمان أو مُضْعِفَةٌ له، فإن قويت حتى عارضت أصل الحب والتصديق كانت كفراً أو شركاً أكبر، وإن لم تعارضه قدحت في كماله»[٢].

أيضاً فإن المحبة الحقيقية لله تعالى لا تتحقق إلا بالولاء له سبحانه وتعالى والبراءة من كل معبود ومحبوب سواه؛ ومن المعلوم أن «أصل الموالاة: الحب. وأصل المعاداة: البغض. وينشأ عنهما من أعمال القلوب والجوارح ما يدخل في حقيقة الموالاة والمعاداة كالنصرة والأنس والمعاونة، وكالجهاد، والهجرة ونحو ذلك من الأعمال»[٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فاتباع سنة رسول الله ﷺ، واتباع شريعته باطناً وظاهراً: هي موجب محبة الله؛ كما أن الجهاد في سبيله، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه هو حقيقتها، كما في

---

(١) سبق تخريجه: ص ٤٠٢.
(٢) الداء والدواء، لابن القيم: ص ٣٠٠. وينظر جامع الرسائل لابن تيمية: ٢/ ٢٣٥.
(٣) الدرر السنية في الأجوبة النجدية: ٢/ ٣٢٥.

الحديث[١]: «أوثق عرى الإيمان الحب في الله، والبغض في الله»[٢].

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة: ٥٤-٥٧]. فبين سبحانه وتعالى أن محبته لا تتحقق إلا بإقام الصلاة وأداء الزكاة على من تجب عليه، وموالاة المؤمنين، ومعاداة الكافرين والجهاد في سبيله. وبين أن المحبة لا تقوم إلا على هذا، ومن كان مخلاً بهذه الشروط فمحبة كاذبة، ودعوى لا دليل عليها.

ثم إن دعوى المحبة مع اختلاف العقيدة الذي هو شرك وكفر؛ أمر لا يمكن وقوعه أبداً إذ لا بد من تنازل أحد الطرفين، قال الله تعالى: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [النساء: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ﴾ [آل عمران: ١١٨]، فنهى تعالى عن اتخاذ اليهود والنصارى والمنافقين أولياء وجعلهم بطانة للمسلمين؛ لأنهم يسعون

---

(١) رواه الإمام أحمد: رقم (١٨٥٢٤) ٣٠/٤٨٨. من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه. قال محقق المسند: "حديث حسن بشواهده".

(٢) التحفة العراقية، لابن تيمية: ص ٤٤٦.

لفساد دين المسلمين ومحاربتهم، وما تخفي قلوبهم من العداوة أشد وأنكى؛ فكيف يجتمعون على حب الإسلام والمسلمين؛ فأيهم نصدق: كتاب الله تعالى؛ أم تراهات الصوفية ومخازيهم؟

وفي حديث أبي أمامة عن رسول الله ﷺ قال: «من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان»[(١)]، فلا تصح الموالاة إلا بالمعاداة، كما قال جل وعلا: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المُمتَحنَة: ١]، فكيف يقال بعد هذا كله أن المحبة هي أساس الأديان، وأن الأديان كلها سواء؟

كذلك فإن أصل دعوة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم هي عبادة الله وحده لا شريك له؛ المتضمنة لكمال حبه، وكمال الخضوع والذل له؛ جاء في الحديث عنه ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الله سبحانه خلق الخلق ليعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً، وبذلك أرسل الرسل، وبه أنزل الكتب ..

(١) رواه أبو داود: كتاب السنة (١٦) باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (٤٦٨١) ٥/ ٦٠ من حديث أبي أمامة صُدَيِّ بن عجلان رضي الله عنه. وصححه الشيخ الألباني. ينظر: صحيح سنن أبي داود: ٣/ ٨٨٦.

(٢) رواه البخاري: كتاب الإيمان (٨) باب حب الرسول ﷺ من الإيمان رقم (١٥). ومسلم: الإيمان (١٦) باب وجوب محبة رسول الله ﷺ رقم (٤٤) ١/ ٦٧ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

والعبادة تجمع كمال المحبة وكمال الذل، فالعابد محب خاضع، بخلاف من يحب من لا يخضع له، بل يحبه ليتوسل به إلى محبوب آخر، وبخلاف من يخضع لمن لم يحبه، كما يخضع للظالم، فإن كلاً من هذين ليس عبادة محضة. وإن كل محبوب لغير الله، ومعظم لغير الله، ففيه شوب من العبادة، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «تعس عبدالدرهم، تعس عبد الدينار، تعس عبد القطيفة، تعس عبد الخميصة، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش[1]»[2].

ولهذا كان «أصل التوحيد وروحه إخلاص المحبة لله وحده، وهي أصل التأله والتعبد له؛ بل هي حقيقة العبادة، ولا يتم التوحيد حتى تكمل محبة العبد لربه، وتسبق محبته جميع المحاب وتغلبها، ويكون لها الحكم عليها بحيث تكون سائر محاب العبد تبعاً لهذه المحبة التي بها سعادة العبد وفلاحه. ومن تفريعها وتكميلها: الحب في الله والبغض في الله: فيحب العبد ما يحبه الله من الأعمال، ويوالي أولياءه ويعادي أعداءه؛ وبذلك يكمل إيمان العبد وتوحيده، أما اتخاذ أنداد من الخلق يحبهم كحب الله، ويقدم طاعتهم على طاعة الله، ويلهج بذكرهم ودعائهم؛ فهذا هو الشرك الأكبر الذي لا يغفره الله»[3].

---

(١) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٧٠) باب الحراسة في الغزو، رقم (٢٨٨٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وقوله: ﷺ "وإذا شيك فلا انتقش" أي: إذا أصابته شوكة، لا يجد من يخرجها له بالمنقاش. ينظر فتح الباري: ٦/ ٩٧.

(٢) جامع الرسائل: ٢/ ٢٨٤-٢٨٥. وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه، لابن تيمية: ص٢٠١-٢٠٢، والدرر السنية في الأجوبة النجدية: ٢/ ٣٢١-٣٢٢.

(٣) القول السديد في مقاصد التوحيد، للشيخ عبدالرحمن بن سعدي (ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته): ص٣٣.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ﴾ [البَقَرَة: ١٦٥]، فأخبر سبحانه أنه من أحب من دون الله شيئاً، كما يحب الله تعالى: فهو ممن اتخذ من دون الله أنداداً، فهذا ند في المحبة. والله تعالى بين أن محبة المشركين محبة كاذبة؛ لأنهم عبدوا مع الله غيره؛ وأحبوا آلهتهم من الأصنام ونحوها كمحبتهم لله.

قال شيخ الإسلام: «إنما ذُمُّوا بأن أشركوا بين الله وأندادهم في المحبة، ولم يخلصوها لله كمحبة المؤمنين له»[1]، وقال ابن القيم: «وهذه التسوية المذكورة في قوله تعالى حكاية عنهم، وهم في النار يقولون لآلهتهم وأندادهم، وهي مُحْضَرَة معهم في العذاب: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٩٧-٩٨]، ومعلوم أنهم لم يسووهم برب العالمين في الخلق والربوبية، وإنما سووهم به في المحبة والتعظيم»[2].



(١) نقله عنه ابن القيم في مدارج السالكين: ٣/ ٢١.
(٢) مدارج السالكين: ٣/ ٢١.

الفصل الرابع

حقيقة الحلول ومصدره ووحدة الأديان
عند الصوفية في ضوء اعتقادهم بالحلول

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** حقيقة الحلول ومصدره.
- **المبحث الثاني:** أثر الحلول في القول بوحدة الأديان عند الصوفية.

المبحث الأول

حقيقة الحلول ومصدره

قبل الحديث عن حقيقة الحلول ومصدره لابد من بيان العلاقة بين المحبة الإلهية عند الصوفية وقولهم بالحلول.

أولاً - علاقة المحبة الإلهية بالحلول عند الصوفية:

لا شك في أن المحبة الإلهية هي الباب الذي ولج من خلاله الصوفية إلى نظريات الغلو الصوفي، متمثلة في القول بالاتحاد بشقيه: الاتحاد الجزئي: أي الحلول، والاتحاد الكلي: وأعني به القول بوحدة الوجود. لقد كان من أكبر أسباب القول بوحدة الوجود عند الصوفية هي نظرية الحب الإلهي. والقول بوحدة الوجود ثمرة هذا الحب؛ لأن سعي المتصوفة المحموم نحو الاتحاد بالله عبر محبتهم وعشقهم له، أدى إلى نفي القول بوجودين منفصلين: وجود لله تعالى خاص به، ووجود للمخلوق خاص به؛ وإنما وجود الخالق عين وجود المخلوق بزعمهم. ولا شك أيضاً في أن القول بهذه النظريات الغالية لم يتأتَ نتيجة مباشرة للحب الإلهي عند الصوفية بل سبق ذلك مراحل؛ وضع لها المتصوفة مصطلحات معينة؛ ولعل أهم مرحلتين في طريق القول بالحلول ووحدة الوجود هما: السكر، والفناء.

أ- السكر الصوفي:

أولى هذه المراحل هي حال السكر وهو بداية الفناء، والسكر في اصطلاح الصوفية هو: «أن يغيب عن تمييز الأشياء، ولا يغيب عن

الأشياء : وهو أن لا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق؛ فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه ويلذه:

قد استولى على قلبي هواك ... ومالي في فؤادي من سواك
فلو قطعتني في الحب إربا ... لما حن الفؤاد إلى سواك»[١]

والصحو هو عقيب السكر : وهو «أن يميز فيعرف المؤلم من الملذ ؛ فيختار المؤلم من موافقة الحق، ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المؤلم»[٢]. وقيل : «السكر حيرة بين الفناء والوجود»[٣]، أو هو «غيبة بوارد قوي»[٤]

والفرق بين السكر وبين الغيبة عند المتصوفة أن «الغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشآن من شدة الخوف أو قوة الرجاء. وأما السكر فلا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطرب الروح وهام القلب»[٥]. فالغيبة حال من يرجو رحمة الله ويخشى عذابه، أما السكر فحال المحبين الذين جعلوا في مشاهدة جمال الخالق جنتهم، وفي حجبهم عنه عذابهم؛ من غير رجاء ثواب، أو خشية عقاب. والسكر هو نوع من الجبر عند الصوفية إذ لا يعي تصرفاته، ولا يتحكم في زمام نفسه:

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٣٥.
(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٣٥.
(٣) جامع الأصول في الأولياء: ٣/ ١٨٨.
(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٢١٧.الفتوحات المكية: ٢/ ١٢٩.جامع الأصول في الأولياء: ٢/ ٢٩٦.
(٥) روض الرياحين لليافعي: ص ١٤٨. وينظر: الرسالة القشيرية: ١/ ٢١٧.والفتوحات المكية: ٢/ ١٢٩.

كَفَاك بأن الصَّحو أوجدَ أَنَّتي فكيفَ بحالِ السُّكْر والسكرُ أجدرُ
فحالاك لي حالانِ صحْو وسكرةٌ فلا زلتُ في حاليَّ أصحو وأسكرُ(١)

ونشوة الحب عند الصوفية يسمونها سكرًا، وحتى تكون المحبة حقيقة لا بد أن يتخللها سكر؛ ولذلك «قال بعضهم: المحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه فيه حقيقة»(٢). بل إن الصوفية تسمى المحبة سكراً، ففي الرسالة القشيرية: «المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه. ثم السكر الذي يحصل عند الشهود لا يوصف، وأنشدوا:

فأسكر القومَ دورُ كأس وكان سكري من المدير»(٣).

فالسكر الصوفي حال يفيد امتلاء القلب بحب الله. وفي هذا المعنى يقول الشبلي:

إن المحبةَ للرحمن تسكرُنِي وهل رأيتَ محباً غير سكرانِ(٤)

ويلجأ الصوفية للمنامات في سبيل إثبات تحققهم ومشائخهم بهذه المنزلة؛ فهذا السقطي يرى في النوم - أستاذه معروفاً الكرخي(٥) تحت العرش؛ يقول الله عنه لملائكته: «هذا معروف الكرخي سكر من حبي،

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٣٦.
(٢) عوارف المعارف: ص ٤٥٥.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٦٢١.
(٤) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص ٤٠.
(٥) معروف بن فيروز، أبو محفوظ العابد المعروف بالكرخي، منسوب إلى محلة الكرخ ببغداد، أحد المشتهرين بالزهد والعزوف عن الدنيا، له رواية قليلة في الحديث، توفي ببغداد سنة ٢٠٠هـ. ينظر: تاريخ بغداد، للخطيب: ١٣/ ١٩٩. وطبقات الصوفية، للسلمي: ص٨٣.

فلا يفيق إلا بلقائي»[١].

ولقد عمد الصوفية في حديثهم عن الحب إلى عبارات هي نفسها ما يستخدمه غيرهم في التعبير عن السكر الحسي: فالحب شراب إلهي يسبب لهم سكراً روحياً يصطلمهم عن نفوسهم. وبقدر حبهم يزداد سكرهم:

يقول القشيري: «من قوى حبه تسرمد (دام) شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرًا، فكان صاحياً بالحق، فانيًا عن كل حظ، لم يتأثر بما يرد عليه، ولا يتغير عما هو به، ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه:

وأنشدوا:

إنما الكأس رضاع بيننا ... فإذا لم نذقها لم نعش

وأنشدوا:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي ... فهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفذ الشراب وما رويت[٢]

كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: «هاهنا من شرب من كأس المحبة لم يظمأ بعده». فكتب أبو يزيد في جوابه: «ها هنا من يحتسي بحار الكون، وهو فاغر فاه يستزيد. واعلم أن كاسات القرب تبدو من الغيب، ولا تدار إلا على أسرار معتقة، وأرواح عن رقِّ

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٦١.

(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٢٠-٢٢١. وينظر الكتاب نفسه: ٢/ ٦٢٠.

الأشياء محرَّرة»(١). وقال أبو يزيد البسطامي : «إذا شربوا بكأس حبه وقعوا في بحار أنسه»(٢). وقال أيضاً : : «إن لله تعالى شراباً يسقيه في الليل قلوب أحبابه؛ فإذا شربوه طارت قلوبهم في الملكوت الأعلى حباً لله تعالى وشوقاً إليه. ثم أنشد :

سقاني شربة أحيا فؤادي   بكأس الحب من بحر الوداد(٣)

بل تغنى ابن الفارض بالخمر، واستعان بمصطلحات : كالشراب، والكأس، والمدامة ونحوها ؛ في التعبير عن الحب الإلهي من الباب الواسع، حتى يخيل للقارىء؛ أن السكر الصوفي واقع على وجه الحقيقة وليس على سبيل الاستعارة، ففي قصيدته الميمية رمز ابن الفارض إلى الحب الإلهي " بالمدامة" :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة   سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم(٤)

وفي التائية الكبرى يرمز ابن الفارض بـ " الحميا " إلى الحب الإلهي، وبـ"الكأس" إلى وجه المحبوبة :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي   وكأسي محيا مَن عن الحسن جلّتِ
فأوهمت صحبي أن شُرْبَ شرابهم   به سُرّ سِرِّي في انتشائي بنظرة
وبالحَدَق استغنيتُ عن قدحي ومن   شمائلها لا من شَمُوليَ نشوتي(٥)

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٢١. وينظر الحلية لأبي نعيم: ١٠/ ٤٠. والنور من كلمات أبي طيفور: ص ١٧٣.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٣١.
(٣) شطحات الصوفية، د. عبدالرحمن بدوي: ص ٢١٠، عن مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي.
(٤) ديوان ابن الفارض: ص ٣٢٧.
(٥) ديوان ابن الفارض: ص ٢٢١.

فابن الفارض في شربه جعل من عينه التي ينظر بها إلى وجه محبوبه قدحاً له، يملؤها من جمال المحبوب كما تملأ القدح من الخمر. ولو علمنا أن هذا المحبوب عند ابن الفارض ليس سوى الحق تعالى ؛ «لثبت أن المحيا الذي يجل عن الحسن هو وجه الله، ولترتب على هذا أن تكون الحميا في "التائية الكبرى" عبارة عن الحب الإلهي. ومثل هذا يقال في المدامة التي وصفها ابن الفارض في خمريته : فهي روحية خالصة شربها وسكر به من قبل أن يخلق الكرم، أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى الحس، حيث تتصل بالبدن»(١).

وهناك من الصوفية من أسكره الحب فقال بوحدة الوجود؛ يقول ابن عربي: «فإذا أحببته علمت حين شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه عين حبه إياك، وأسكرك عن حبك إياه، مع إحساسك بأنك تحبه فلم تفرق»(٢).

وقد كان هذا التغني بالسكر والاستعانة برموز حسّية للسكر باباً نفذ منه الطاعنون على الصوفية، فاتهموهم بالعربدة والعكوف على شرب الخمر وغير ذلك ؛ وهذا الرأي لم يجانب الصواب في حق غلاة الصوفية والمتأخرين منهم على وجه الخصوص، وما ذكره الشعراني في الطبقات الكبرى عن بعض من أعيانهم أكبر دليل على هذا، والله أعلم.

ب- الفناء عند الصوفية:

من مستلزمات الحب الإلهي عند الصوفية الفناء. فبعد حال السكر يترقى المحب في حبه حتى يصل إلى حال الفناء. والفناء هو القنطرة

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ١٦١.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ١١٢.

التي ينبغي أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء. يقول أبو علي الروذباري تلميذ الجنيد:

من لم يكن بك فانياً عن حبه ... وعن الهوى والأنس بالأحباب
فكأنه بين المراتب واقف ... لمنال حظ أو لحسن مآب[(١)]

والفناء في اللغة: نقيض البقاء، ويعني الاضمحلال والتلاشي والعدم. وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه، مع بقاء عينه؛ كما يقال للشيخ الكبير: شيخ فانٍ؛ ومنه قول الشاعر:

حبائله مبثوثة بسبيله ... ويفنى إذا ما أخطأته الحبائلُ[(٢)]

يقول: إذا أخطأه الموت فإنه يفنى. أي: يهرم فيموت. قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦]، أي هالك ذاهب[(٣)].

والفناء في اصطلاح الصوفية هو: «أن تفنى الحظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، وهو فناء عن الأشياء كلها، شغلاً بما فني به.. والبقاء الذي يعقبه، هو أن يفنى عما له ويبقى بالله»[(٤)].

يقول البسطامي: «أعرفه بي حتى فنيت، ثم عرفته به فحييت»[(٥)]. والحياة التي يقصدها البسطامي: حال البقاء بالله. ويقول البسطامي عن

---

(١) اللمع، للطوسي: ص ٤٣٥.
(٢) البيت للبيد من قصيدة له في رثاء النعمان بن المنذر، ينظر ديوانه: ص ١٤٤.
(٣) ينظر: لسان العرب: ١٥/ ١٦٤. ومدارج السالكين: ١/ ١٥٤.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٤٢-١٤٣.
(٥) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠٨.

حال الفناء (ويسمونه أحياناً بالتوحيد الشهودي): «لما نظرت إلى الحق بالحق: رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق»[١].

ويقول القشيري: «من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طللاً، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق»[٢]. واصطلح الصوفية على تسمية هذه الحالة - أي الفناء- بمقام "الجمع" في مقابل مقام " الفرق" وهو الصحو أو البقاء: «فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع»[٣].

ويضرب الصوفية مثلاً لبيان حقيقة الفناء بذوبان الحديد في النار: فإن النار تؤثر في صفات الحديد دون أن تمس عين الحديد؛ فالحديد لم يصبح ناراً[٤].

وفي ضوء الفناء تتلاشى شخصية الصوفي، وينعدم شعوره بوجوده، وينتج عن فنائه: زوال الحجب المادية التي تفصله عن الله تعالى. ويصبح بالله باقيًا: فتذهب أنيته ويتلقى عنه تعالى مباشرة، ويصبح اللهُ جليسه وأنيسه، يقول الشبلي:

تَسَرمدَ وقتي منك فهو مُسرمدٌ   وأفنيتني عني فعدتُ مُجدَّدا
وكُلي بكل الكُل وصل محققٌ   حقائق حق في دوامِ تخلّدا
تغرب أمري فانفردت بغربتي   وأفنيتني عني فصرت مجردا[٥]

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٧٥.
(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٢١٢.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ٢٠٧.
(٤) ينظر كشف المحجوب: ٢/ ٤٨٥.
(٥) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص ١٦-١٧.

ويصل الفناء بالشبلي إلى درجة ؛ لا يصبح معها سوى الله مشهودًا :

فلما أراني الوجد أنك حاضري شهدتك موجوداً بكل مكان
فخاطبت موجوداً بغير تكلم ولاحظت معلوماً بغير عيان[(١)]

وعند هذه الدرجة يقع للصوفية شطحات وهي : أقوال وربما أفعال تخالف الشرع.

والشطح في اللغة : الحركة، ويقال للماء إذا فاض عن حافتي النهر : شطح الماء في النهر، **وعند الصوفية** : «عبارة مستغربة في وصفِ وجدٍ فاضَ بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته" وهذا عين ما يحدث للفاني في الحب الإلهي ؛ فإنه «إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها»[(٢)].

وكما بلغ بالصوفية حبُّهم أن عبروا عن ذلك بأسلوب مماثل للمألوف في الحب الإنساني : فسكروا من كؤوس الحب، وغابوا بسكرهم عن الوجود، وتنعموا بمشاهدة الحبيب ولقائه، انتهى بهم سكرهم إلى فنائهم في محبوبهم فناء لم يشاهدوا خلاله غير جمال الحبيب، فاتجهوا بكليتهم لمطالعة الجمال المطلق. وغابوا بالفناء عما سوى الله؛ ومن بلغ به الحال إلى درجة الفناء؛ لا يحس بنفسه حتى لو قُطِّع جسده، ومزق إربا : ويؤكد هذا السري السقطي وقد سئل عن نحو

(١) أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية: ص ٣٩.
(٢) اللمع، للطوسي: ٤٥٣-٤٥٤.

هذا فقال : «نعم. يُضرَبُ وجهه بالسيف وهو لا يحسه»[١].

وكل وجد لا ينتهي إلى الشهود، فقد قصر بأصحابه عن لحوق الغاية:

الوجد عندي جحودُ ما لم يكن عن شهودي
وشاهد الحق عندي يفني شهود الوجودِ[٢]

بل قد ينتهي بالسالك حالُ الفناء إلى الاستغراق الكلي في الغيبة عن الحس؛ فلا يدري ما الشريعة ولا الدين، ولا الأمر ولا النهي ؛ بل ليس هناك ميزان يزن به الصوفي نفسه في هذه المرحلة؛ لأنه استهلك بالكلية في الله وفني عن مشاهدة ما سوى الله، ولو سئل وقتها ؛ لم يكن له جواب غير قول "الله".

والفناء هو المعبر الذي عبر منه الصوفية إلى القول بالحلول ووحدة الوجود؛ إذ قد يبلغ بالسالك الفناء حتى ينتهي بالاتحاد بين المحب والمحبوب، وبشعور الفاني بأنه هو والله واحد، وأنه باق بقاء جديداً في الألوهية. قال الجنيد : «إذا فني الفناء عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه»[٣]. ونقل البيروني عن البسطامي قوله:- وقد سئل بم نلت ما نلت- : «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[٤].. فهذا من البسطامي شعور بأن وجود الله صار متغلغلاً في جميع خلقه، وهذا الأمر يصل بنا إلى ساحة وحدة الوجود.

---

(١) اللمع، للطوسي: ص ٣٨١.
(٢) التصوف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي: ص ١٣٣.
(٣) اللمع، للطوسي: ص ٢٨٥.
(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص ٦٦-٦٧.

يقول البسطامي :

أشار سِرّي إليك حتى فنيت عني ودُمْتَ أنت
محوت اسمي ورسم جسمي سألتَ عني فقلت أنت
فأنت تسلو خيال عيني فحيثما دُرْت كنت أنت[(١)]

وقال أيضاً :

بُعدك مني هو قرباك أخذتني عنك بمعناك
لا تفرق الأوصاف ما بيننا إن قيل لي يا كنت إياك[(٢)]

وهو ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمَّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحلت
فألفيت ما ألفيت عني صادراً إليَّ ومنِّي وارداً بمزيدة
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني في شهودي وحجبتي
وإني التي أحببتها لا محالةً وكانت لها نفسي عليَّ مُحيلتي[(٣)]

ويقول ابن عباد النفري : «فناء في الذات : أي لا موجود على الإطلاق إلا الله تعالى. وأنشدوا في ذلك :

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى فكان فناؤه عين البقاء»[(٤)].

ويقول الجيلي : «إن العبد إذا أراد الحق - سبحانه وتعالى - أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٤١.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٦٧.
(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، الأبيات ١٥٩-١٦٢: ص ٢٤١.
(٤) غيث المواهب العلية شرح الحكم العطائية: ١/ ٩٤.

عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي، وفنى الروح الخلقي أقام الحق- سبحانه وتعالى- في الهيكل العبدي»[١].

وقد تنبَّه بعض الصوفية إلى خطورة الفناء، وأنه قنطرة يعبر عليها للوصول إلى الاتحاد؛ ومن ذلك قول الطوسي: «وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم إلى معنى يؤديهم ذلك إلى الحلول، أو إلى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام»[٢].

وقال: «فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هي القالب، والجثة: إذا ضعفت زالت بشريتها، فيجوز أن يكون موصوفاً بصفات الإلهية، ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر- كما أن لون الأسود لا يزول عن السواد، ولا لون البياض عن الأبيض. وأخلاق البشرية تبدل وتغير .. وصفات البشرية ليست هي عين البشرية»[٣].

كما نبَّه أهل السنة لخطورة الفناء؛ ومن ذلك قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات، وقد يسمون هذا فناء واصطلامًا، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات، لا أنها في نفسها فنيت.. ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد والحلول، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله، ويستغرق في ذلك،

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٣٧.
(٢) اللمع: ص ٥٥٢.
(٣) اللمع: ص ٥٤٣.

فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله»[١].

ومتى قاد الفناءُ الصوفي إلى الاتحاد بالله؛ فهي الغاية التي يطمح إليها الصوفي من محبته، ولا يرجو بعدها ثواباً، ولا يخشى عقاباً، يقول يحيى بن معاذ:

إن ذا الحبَّ لِمن يَفْنى له   لا لدار ذاتِ لَهو وَطُرَفْ
لا ولا الفِردوسِ لا يَألَفُها   لا ولا الحورَاءِ من فوقِ غُرَف[٢]

ثانياً - معنى الحلول في اللغة وفي الاصطلاح:

الحلول في اللغة: النزول والسكن[٣].

وأما في الاصطلاح: فالحلول هو عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر؛ كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً، والمسري فيه محلاً؛ يعني أن يحل شيء في شيء آخر، وهو يقتضي وجود الشيئين معًا. وهو إما مطلق أو معين: أما المطلق فهو يعني أن الله تعالى حال بذاته في كل شيء. وأما المعين فهو كحلول اللاهوت في الناسوت بزعم النصارى، وحلول الله في مشايخ التصوف وفي أئمة غلاة الشيعة الإسماعيلية بزعمهم. فهؤلاء يرون أن الله قد يحل في العبد أو أن اللاهوت قد يحل في الناسوت إذا

(١) مجموع الفتاوى: ١٣/ ١٩٩.
(٢) مصارع العشاق: ٢/ ٤٦.
(٣) تهذيب اللغة للأزهري: ٣/ ٤٣٥، وتاج العروس: ١٤/ ١٥٨-١٥٩. مادة حلّ.

وصل إلى درجة خاصة من الصفاء، حتى قالوا إن السالك إذا وصل فربما حل الله فيه كالماء في العود الأخضر بحيث لا تمايز ولا تغاير ولا تشابه، وصح أن يقول: "هو أنا وأنا هو" مع امتناع أن يصير أحد الشيئين بعينه الآخر(١).

إذاً فالحلول بمفهومه الخاص: الاعتراف بوجود حقيقتين: خالق ومخلوق، رب وعبد مختلفتين في الطبيعة وفي الصفات، إلا أن الطبيعة الإلهية قد تحل في الطبيعة البشرية، ولا تتحدان مطلقاً، بل تتماسان أو تمتزجان كما تمتزج اللبن بالماء الزلال، أو الروح بالجسد، فيما يرى الحلولية. فمتى وصل السالك إلى الدرجة القصوى من الفناء حل الله فيه بزعمه، وللسالك عندئذ أن يقول: أنا الله، كما قال الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته ... سرُّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب(٢)

وفي مناجاة للحلاج، يقول: «كما أن ناسويتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها»(٣).

---

(١) ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/ ٧١، والرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه، لابن تيمية: ١٦٩-١٧٠، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٤/ ٥٩، والتعريفات للجرجاني: ص٩٨. وهذا التعريف للحلول هو المعروف والمشهور بين أصحاب الملل، وهذا التعريف هو المشهور عند النصارى، تقول القديسة تريزا: "واضح جداً ما الذي يعنيه الاتحاد- شيئان متمايزان يصبحان شيئاً واحدا" ذكره عنها ولتر ستيس في التصوف والفلسفة: ص٢٧٣.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٣٠.
(٣) أخبار الحلاج: ص ١٠٧.

ويقول :

مُزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني فإذا أنت أنا في كل حال[١]

ويقول أيضاً :

جُبِلَتْ روحُك في روحي كما يُجْبَلُ العنبرُ بالمسك الفَتِقْ
فإذا مسّك شيءٌ مسّني فإذا أنت أنا لا نفترقْ[٢]

وهذا التعريف يبينه الجيلي بوضوح أكثر، فيقول: «إن العبد إذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي، وفني الروح الخلقي أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدي»[٣].

وهو نفس معنى الحلول عند النصارى، كما نقلت ذلك عنهم كتب الفرق وغيرها، يقول البيروني: «إشارات الصوفية في العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة: فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجري عليها تغّيُر واختلاف، بها يعلم الغيب ويفعل المعجز. وأخرى بشرية للتغّير والتكوين ؛ ولا يبعد عن مثله أقاويل النصارى»[٤].

ثالثاً- مصدر القول بالحلول:

استمد المتصوفة وغلاة الفرق المنتسبة للإسلام القول بالحلول من

---

(١) ديوان الحلاج: ص ٦٠.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٥٦.

(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٣٧.

(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص ٥٢-٥٣.

الديانات الهندية، ومن النصرانية المحرفة:

ففي "منوسمرتي" كتابُ الهندوس المقدس: «إن البرهمن هو تجسيد الدين الأبدي خُلق ليعمل عليه، وليتحد ببرهما، ويمتزج به. إن الله قد نزل إلى هذا العالم بصورة برهمن لحفظ الدين»[(١)].

كما أن الحلول هو من صميم الديانة البوذية فرع المهايانا (أي: المركبة الكبرى) حيث قالوا بتجسد بوذا في ثلاثة تجسدات: البشرية، والإلهية، والكونية. فهو جسد الخلق طالما يجول على الأرض ويمارس فيها نشاطاً بشرياً، ثم جسد النعمة لدى دخول العوالم الفوق أرضية، وأخير جسد الشريعة لدى تجرده من أي تمثل وتجسيد، وذوبانه في المطلق الذي هو أساس كل شيء[(٢)].

والبوذية عندهم أن روح الإله قد حلت في بوذا. وهناك بعض فرق البوذية في بلاد التبت تعتقد أن الإله يحل في زي صورة يختارها من صور أفراد الإنسان لينقذ البشرية في شخصيته التي تسمى في كل مرة بوذا[(٣)].

والحلول قالت به النصرانية في كتابهم المقدس المحرف. فقد ورد في إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله.. والكلمة صار جسداً، وحل بيننا ورأينا مجده»[(٤)]. وجاء

---

(١) منوسمرتي: ص ٣٩.

(٢) ينظر البوذية، هنري آرفون: ص ٩١.

(٣) ينظر: ميثالوجيا الكون المؤله، د. طلعت مراد بدر: ص ٣٩. والفلسفة في الشرق، لأورسيل: ص ١٣٦.

(٤) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول، الفقرتان: ١، ١٤.

في إنجيل يوحنا أيضاً قول منسوب للمسيح هو: «أنا في الآب والآب فيّ» وقوله: «صدقوني، إني في الآب والآب فيّ»[١]. وفيه أيضاً عن المسيح: «أنا والآب واحد»[٢]. وفيه أيضاً بعد أن سأل المسيح اليهود- لماذا يسعون في رجمه -: «أجابه اليهود قائلين لسنا نرجمك لأجل عمل حسن بل لأجل تجديف[٣]. فإنك وأنت إنسان تجعل نفسك إلهاً»[٤]. وقوله: «أيها الآب القدوس احفظهم في اسمك الذي أعطيتني ليكونوا واحداً كما نحن»[٥]. وعنه أيضاً: «في ذلك اليوم تعلمون أني أنا في أبي وأنتم فيّ وأنا فيكم»[٦].

ولا شك في أن هذه العبارات المنسوبة للمسيح عليه السلام لا تحتمل تأويلاً غير تقرير عقيدة الحلول؛ مما يؤكد براءة المسيح عليه السلام من هذه الأناجيل المنسوبة إليه، والتي يدعي النصارى فيها أن المسيح هو ابن الله.

وقد بين سبحانه أن المسيح بشر، كغيره من البشر إلا أن الله سبحانه وتعالى اصطفاه بالرسالة، فقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا

(١) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٤، الفقرتان: (١١،١٠) على التوالي.
(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٠، فقرة (٣٠).
(٣) التجديف في اللغة: هو الكفر بالنعم. ينظر تاج العروس: ١٢/ ١١٠. وأما المراد بها عند أهل الكتاب، فجاء في قاموس الكتاب المقدس، ص ٢٥٣: «تجديف شتيمة ونميمة. ويقصد بها في الكتاب المقدس كلام غير لائق في شأن الله وصفاته».
(٤) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٠، فقره (٣٣).
(٥) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٧، فقره (١١).
(٦) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٤، الفقرة: (٢٠).

﴿يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾﴾ [الزخرف: ٥٩]. وقال سبحانه وتعالى على لسان المسيح عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴿٣٠﴾﴾ [مريم: ٣٠].

ويقول بولس: «الله ظهر في الجسد تبرّر في الروح تراءى لملائكة كُرِز به بين الأمم أُومِن به في العالم رُفِع في المجد»[(١)].

فإذا ما انتقلنا الآن إلى إيكهارات أعظم المتصوفة المسيحيين في العصور الوسطى؛ فإنه يصرح بأنه «ينبغي على المرء أن يحيا بحيث يكون متحداً مع ابن الله، لدرجة أن يصبح هو ذلك الابن، وحتى لا يكون بين الروح وبين الابن أي تمايز»[(٢)].

ونجد نزعة الحلول بشكل جلي عند النصارى الكرمليين[(٣)]، تقول

---

(١) رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس، الإصحاح ٣، فقره (٩٦).

(٢) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص٢٧٦. وينظر رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرنلديز: ص١٧٣-١٧٨.

(٣) الكرمليون: أعضاء عدة طوائف رومانية كاثوليكية تضم رجالاً ونساء. نشأت حركة الكرمليين في القرن الثاني عشر الميلادي على يد جماعة من الرجال يعيشون في جبل الكرمل بحيفا في فلسطين المحتلة. وفي حوالي عام (١٢٠٩م) تبنى الرجال نهجاً (برنامجاً للحياة) وضعه لهم البطريرك "ألبرتس" أحد بطاركة القدس المقيمين في عكا، يؤكد على العزلة والكفارة والصلاة. وأطلق هؤلاء الرهبان على أنفسهم أخوة جبل كرمل. وبمضي الوقت بدأ الكرمليون ينتقلون إلى أوربا، وعدَّلوا من نهجم ليتضمن الوعظ والتعليم والعمل التنصيري. وظهرت طوائف النساء في القرن الثالث عشر الميلادي، وقادت الإصلاحات النصرانية التي تمت على يد القديسة تريزا، ويوحنا الصليب في القرن السادس عشر الميلادي، إلى إنشاء فروع مستقلة لكل من الرجال والنساء الذين رغبوا في أن يعودوا إلى النهج الأصلي، =

القديسة تريزا[١]: «ذات يوم أثناء الصلاة كان من المسلم به عندي أن أدرك في لحظة واحدة كيف أن جميع الأشياء نراها في الله وأنه يشملها. لكني لم أدركها في شكلها الصحيح، ومع ذلك فقد كانت النظرة الموجودة عندي لهذه الأشياء واضحة وضوحاً عارماً. وقد ظلّت حية ومؤثرة في نفسي»[٢].

وكتب يوحنا حامل الصليب[٣] يقول: «تعتمد حالة الاتحاد الإلهي على التحول الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله بتلك الطريقة التي

= وتسمى هذه الفروع باسم "الحفاة"؛ لأن من عادة أعضائها ارتداء الصنادل. ولجبل الكرمل مكانة خاصة عند البهائيين، فضريح الباب (علي محمد الشيرازي) تحت سفح هذا الجبل، بعد نقل جثمانه من إيران. وكذلك ضريح البهاء. كما أن للدروز نصيب في هذا الجبل، حيث تقع لهم قريتان هناك، هما: دالية الكرمل، وعسفيا. ينظر موسوعة الأديان في العالم (الكنائس الشرقية): ص١٢، والموسوعة العربية العالمية: ١٩/ ٢٢٣. وحروف حي، د.رشيد الخيون: ص٥٠، ٨٧. ومعجم بلدان فلسطين: ص٣٧٠، ٥٣٣.

(١) تيريزا الآبلية: متصوفة أسبانية، وراهبة كرملية، عاشت بين عامي: (١٥١٥-١٥٨٢م). أحدثت حركة إصلاح في الأديرة النسائية، وتعاونت مع يوحنا الصليب على إحداث حركة مماثلة في أديرة الرجال. مرت بتجارب صوفية، ووضعت عدداً من المؤلفات في هذا المجال، منها: "كتاب الحياة" وهو سيرتها الذاتية، و"طريق الكمال" و"القصر الداخلي". منحت بعد وفاتها لقب: قديسة سنة (١٦٢٢م). ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص١٦٠ ومعجم الفلاسفة، جورج طرابيشي: ص٢٤٨.

(٢) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٩٣.

(٣) يوحنا حامل الصليب واسمه: سانت جون، من أشهر الصوفية الكاثوليك، عاش بين عامي (١٥٤٢-١٥٩١م)، عاون القديسة تيرزا في إصلاح الكرمليين. تعكس مؤلفاته اختياره الصوفي، وهي تعد عرضاً تقليدياً للعقيدة الصوفية: تصف المراحل الروحية التي ينبغي للنفس المرور بها. ينظر معجم الإيمان المسيحي: ص٥٥٦.

تجعل كل حركة لهذه الإرادة هي باستمرار حركة لإرادة الله. ذلك الاتحاد وتحول الروح إلى الله لا يكتمل إلا إذا وجد ضمناً ذلك التشابه الذي يخلقه الحب، ولهذا السبب فإنني سوف أسمي هذا الاتحاد: اتحاد المشابهة، الذي يحدث عندما تتطابق إرادتان: إرادة الله وإرادة الروح معاً، دون أن ترغب إحداهما في الأخرى أو تبغضها. تلك الروح التي وصلت إلى مرحلة التطابق الكامل والمماثل، تتحد اتحادًا تاماً مع الله، وتتحول إلى الله على نحو يفوق الطبيعة»[١].

وأول من قال بالحلول والاتحاد في الوسط الإسلامي هو عبدالله بن سبأ اليهودي[٢] الذي أكد تأليه علي بن أبي طالب، وقد تطورت النظرة السبئية إلى القول بأن كمال الإمام لا يكون لغيره، فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه الكمال، وهذا هو عين التناسخ[٣].

---

(١) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٢٧٣-٢٧٤.

(٢) عبدالله بن سبأ، وينسب تارة إلى أمه- وكانت أمة سوداء- فيقال: ابن السوداء، يهودي من أهل صنعاء، أسلم في عهد عثمان بن عفان ﷺ. وكان يبطن الكفر، وإنما دخل الإسلام يريد إضلال المسلمين وبث الفتنة، ونشر الفرقة بينهم. تنقل في بلاد المسلمين، حتى استقر به المقام في مصر وأظهر التقوى والنصح، وصار له أتباع فيها من ضعاف النفوس، نشر بينهم عقيدتي الوصية والرجعة، فقبلوها وآمنوا بها. وانتقلت منهم إلى الرافضة في العراق ونشر مذهبه هناك أيضاً. وإليه تنسب السبئية، وهي من الفرق الباطنية، تقول بألوهية علي ﷺ وأنه حي في السحاب، ويقولون بالتناسخ والرجعة. توفي ابن سبأ سنة (٤٠هـ) يقال إنه كان ممن أحرقهم أميرُ المؤمنين علي ﷺ. ينظر تاريخ الطبري: ٤/ ٣٤٠-٣٤١، ومختصر تاريخ دمشق، لابن منظور: ١٢/ ٢١٩.

(٣) ينظر التنبيه والرد، للملطي: ص ٢٩.

ومن ثم انتشر القول بالحلول عند الفرق الغالية، وكذلك عند بعض النساك:

قال الأشعري: «وفي النساك من الصوفية من يقول بالحلول، وأن الباريء يحل في الأشخاص؛ وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص، وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا: لا ندري لعل الله حالٌ فيه، ومالوا إلى اطراح الشرائع، وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض، ولا يلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده»(١).

وقال: «الصنف الثالث عشر من أصناف الغالية هم أصحاب "الشريعي"(٢) يزعمون أن الله حلّ في خمسة أشخاص: في النبي ﷺ، وفي علي، وفي الحسن، وفي الحسين، وفي فاطمة؛ فهؤلاء آلهة عندهم»(٣).

قال: «وحُكي أن الشريعي كان يزعم أن الباريء جلا جلاله يحل فيه. وحكي أن فرقة من الرافضة يقال لهم النميرية أصحاب النميري(٤)،

---

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٣-١٤. لأبي الحسن الأشعري، وينظر الكتاب نفسه: ١/ ٢١٤، ١/ ٢٨٨.

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٤.

(٤) أبو شعيب، محمد بن نصير البصري النميري رأس النصيرية، كان مولى للحسن العسكري، الإمام الحادي عشر من أئمة الرافضة الاثني عشريه. ادعى النبوة والرسالة بعثه بها أبو الحسن العسكري بزعمه، ثم زعم أن الإله حلَّ فيه، وكان يقول بالتناسخ، ويقول بألوهية علي بن أبي طالب، وقال بإباحة نكاح المحارم، وأباح اللواط والزنا، وشرب المسكر، وسائر المنكرات، وغلا في أئمة الشيعة الأثني عشر ونسبهم إلى الألوهية، توفي سنة (٢٧٠هـ).

يقولون إن البارىء كان حالاً في النميري»[١].

وقال الشهرستاني[٢]: «البيانية أتباع بيان بن سمعان التميمي، وهو من الغلاة القائلين بإلهية أمير المؤمنين علي رضي الله عنه قال: حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده فبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم»[٣].

وقال عن النصيرية: «من جملة غلاة الشيعة ولهم جماعة ينصرون مذهبهم ويذبون عن أصحاب مقالاتهم وبينهم خلاف في كيفية إطلاق اسم الإلهية على الأئمة من أهل البيت. قالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمر لا ينكره عاقل... ولما لم يكن بعد رسول الله شخص أفضل من علي رضي الله عنه وبعده أولاده المخصوصون وهم خير البرية فظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم»[٤].

وقال التفتازاني: «وأما المنتمون إلى الإسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة، القائلون بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي[٥]، وكبعض الجن أو الشياطين في صورة الأناسي

(١) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٥.

(٢) أبو الفتح، محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، الشافعي المتكلم. ولد ببلدة شهرستان شمال خرسان سنة (٤٧٩هـ)، وبها نشأ وتلقى العلوم على شيوخ عصره، فسمع من أبي الحسن بن الأخرم وطبقته. كان آية في الحفظ، قوي الفهم. وكان متهماً بالميل إلى أهل القلاع (الإسماعيلية) والدعوة إليهم، كما غلب عليه اشتغاله بالفلسفة. توفي سنة (٥٤٨هـ) ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٠/ ٢٨٦، وطبقات الشافعية للسبكي: ٦/ ١٢٨.

(٣) الملل والنحل: ١/ ١٥٢.

(٤) الملل والنحل: ١/ ١٨٨-١٨٩.

(٥) دِحْيَة بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي، صاحب رسول الله ﷺ شهد أحداً وما بعدها. كان يضرب به المثل في حسن الصورة، وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي ﷺ =

فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولى الناس بذلك علي وأولاده»[١].

أما بدايات القول بالحلول عند من انتسب للتصوف؛ فقد اشتهر عن بعض مبتدعة الزهاد القول بالحلول، ومن أشهر الذين نقل عنهم القول بالحلول: أبو يزيد البسطامي. وقد وردت عنه نصوص في هذا، ومن ذلك:

دق رجل باب دار أبي يزيد، فقال له: «من تطلب؟ فقال: أطلب أبا يزيد. فقال: مُرَّ، ويحك، فليس في الدار غير الله»[٢]. ويقول في موضع آخر: «كنت ديدبان القلب أربعين سنة؛ فعند ذلك أشرفت على نفسي أنه هو الرب، والرب هو العبد»[٣].

ويحكي أبو يزيد أن الله قال له: «يا أبا يزيد! إنهم كلهم خلقي غيرك. فقلتُ: فأنا أنت، وأنت أنا»[٤]. وذكر عنه أنه قال: «رفعني (أي الله) مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك، ولا أكون

= في صورته أحياناً. بعثه النبي ﷺ إلى قيصر في حمص سنة ست في الهدنة، فآمن به قيصر، وامتنع عليه بطاركته، فأخبر دحية رسول الله ﷺ بذلك، فقال: ثبت الله ملكه. نزل دحية رضي الله عنه دمشق وسكن المزة، وعاش إلى خلافة معاوية رضي الله عنه. ينظر: أسد الغابة: ٢/١٥٨. الإصابة: ١/٤٦٤.

(١) شرح المقاصد: ١/٤٦٤.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ٨٤، ١٦٧.

(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٦٧.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ١٥٣.

أنا هناك»[١]. وأنشد أبو يزيد نظماً:

بُـعـدك مـنـي هـو قـربـاك أخـذتـنـي عـنـك بـمـعـنـاك
لا تـفـرق الأوصـاف مـا بـيـنـنـا إن قيل لي: يا! كنت إياك[٢]

وأما الحلاج فهو أشهر من نار على علم في إيمانه بالحلول وتجسيده في الواقع من خلال قوله وفعله. فمن أشعاره قوله:

يـا سـرّ سـرٍ يـدق حـتـى يـخـفـى عـلـى وهـم كـل حي
وظـاهـراً وبـاطـنـاً تـجـلـى لـكـل شـيء بـكـل شـي
يا جـمـلـة الـكـل لـسـت غـيـري فـمـا اعـتـذاري إذن إلـي[٣]

وقوله:

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا نـحـن روحـان حـلـلـنـا بـدنـا
فـإذا أبـصـرتـنـي أبـصـرتـه وإذا أبـصـرتـه أبـصـرتـنـا[٤]

ويقول:

أنـا الـحـق والـحـق لـلـحـق حـقٌ لابـسٌ ذاتَـه فـمـا ثـم فـرقٌ[٥]

وهذا ما يؤكده الرومي بقوله: «اتصل الحق خفية بالأجساد، .. فماء هذا البدن متصل بالجدول ومن هنا اتصل الإله بالجسمية، حتى يصبح ملجأ لكل العالم»[٦].

---

(١) اللمع: ص ٤٦١.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٦٧.
(٣) ديوان الحلاج: ص ٧٧.
(٤) ديوان الحلاج: ص ٦٥.
(٥) ديوان الحلاج: ص ٥٧.
(٦) المثنوي، جلال الدين الرومي: ١/ ٢٣٩، الفقرات ٢٥٣٠-٢٥٣٢.

ويقول النابلسي - بعد أن تحدث عن أقسام الفناء، وتدرج السالك فيها، والبقاء بعد الفناء، أو الفناء الثاني كما يسميه[١] : «فإن العبد بعد الفناء المطلق، وهو فناء الفناء الذي هو فناء الذات الظاهرة له، بعد فناء جميع الأعيان، وفناء الصفات الظاهرة له بعد ذلك ؛ فإن جميع ما ظهر له من الحق تعالى وقت فنائه عن الأغيار، فلا بد له من الفناء عنه أيضاً، فإذا فني عن جميع ذلك يخلع الله عليه حينئذ- أي يلبسه الله خلعة الوجود الحقاني- أي الذي هو حق في حقيقة الأمر، حتى يتصرف في ذلك الوجود الحقاني بالأوصاف الإلهية التي هي للحق تعالى فتصير قدرته قدرة الله، وإرادته إرادته، وسمعه سمعه، وبصره بصره وهكذا إلى آخر الأوصاف. فيذهب العبد ويظهر الرب عز وجل في بصيرة ذلك العبد التي ذهبت»[٢].

فهنا يصل النابلسي إلى القول بحلول الذات الإلهية في ذات العبد الفاني مؤكداً في نفس الوقت أن الصوفي في هذه الحال يتصف بصفات الإلهية ويتسمى بأسمائها.

❁❁❁❁❁

(١) ينظر مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (٤٤) ب (٤٨) أ.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (٤٨) أ.

المبحث الثاني

أثر الحلول في القول بوحدة الأديان عند الصوفية

لقد أدى اعتقاد الصوفية بحلول الحق جل وعلا في البشر إلى اعتقادهم بصحة الأديان مطلقاً؛ وأن الحقيقة ليست في دين دون آخر بل هي مطلقة بين الأديان كلها. وأن الذي ينبغي أن يسعى إليه كل طالب حق هو أن يجاهد نفسه من خلال رياضات معينة - يكاد يتفق عليها بين غلاة المتصوفة المنتسبين إلى الإسلام، وبين جميع المتصوفة من أصحاب الاعتقادات المتباينة، والمذاهب المختلفة - حتى يصل الصوفي إلى حال يصلح - والعياذ بالله - لأن يكون سكناً للإله ومستقراً له. وبالتالي يصبح من حظي بهذا الشرف له حكم الإله فيما يأمر وينهى؛ بل وحق العبادة ما دام الإله حالاً فيه.

يقول البسطامي : «كنت ديدبان القلب أربعين سنة، فعند ذلك أشرفت على نفسي أنه هو الرب ؛ والرب هو العبد»[١].

كما أن الإيمان بحلول الله تعالى عن ذلك- حلولاً مطلقاً كان أو مقيداً؛ يعني جواز عبادة كل المعبودات إن كان حلولًا مطلقاً، أو تصويب وتصحيح عبادة من زعم بحلول الله فيه.

فيذكر أن أبا حمزة الصوفي دخل على الحارث المحاسبي وفي داره شاة، فصاحت الشاة مرغية، فشهق أبو حمزة شهقة وقال: «لبيك

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ١٦٧.

سيدي»[١]. وتكلم أبو حمزة الصوفي في جامع طرطوس، فأنصت الناس، وبينما هم كذلك إذ نعق غراب من على السطح، فزعق أبو حمزة، وقال: «لبيك لبيك»[٢]. وكان أبو حمزة هذا إذا سمع صوتاً مثل هبوب الرياح، وخرير الماء، وصياح الطيور؛ كان يصيح ويقول: «لبيك لبيك»[٣].

وسمع أبو الحسين النوري نباح كلب فقال: «لبيك وسعديك»[٤].

وهذا الحلاج يدعي الربوبية فمن ذلك أن رجلاً من أتباع الحلاج كان معه مخلاة لا يفارقها، فلما فتشوا المخلاة وجدوا فيها كتاباً للحلاج عنوانه: «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان" فأحضر الحلاج وعرض عليه فقال: "هذا خطي وأنا كتبته". فقالوا: كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية؟ فقال: "ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا: هل الكاتب إلا الله، وأنا واليد فيه آلة»[٥].

ويقول الحلاج:

وأيُّ الأرضِ تَخْلُو مِنْكَ حتى ... تَعَالَوا يَطْلُبونَكَ في السماء
تراهم يَنظرون إليك جَهْراً ... وهم لايُبْصِرون من العَمَاء[٦]

ويقول أيضاً: «النقطة أصل كل خط. والخط كله نُقَط مجتمعة، فلا

---

(١) اللمع للطوسي: ٤٩٥. وتلبيس إبليس لابن الجوزي: ص ٢١٠.
(٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص ٢١٠.
(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص ٢١٠.
(٤) اللمع للطوسي: ص ٤٩٢.
(٥) تاريخ بغداد: ٨/ ١٢٧.
(٦) ديوان الحلاج: ص ٢٥.

غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط. وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحول عن النقطة بعينها. وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلي الحق من كل ما يُشاهد، وترائية عن كل ما يُعاين. ومن هذا قلت ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه»(١).

ومن هذا المبدأ الحلولي كان دعوة بعض المتصوفة لوحدة الأديان؛ ولعل أشهر حلولي مر في تاريخ التصوف، هو الحلاج والذي كان منطلقه في الدعوة لوحدة الأديان هو إيمانه بحلول الله - تعالى عن ذلك - في البشر.

يقول الحلاج :

لست بالتوحيد ألهو غير أني عنه أسهو
كيف أسهو كيف ألهو وصحيح أنني هو(٢)

ويقول : «دع الخليقة؛ لتكون أنت هو، وهو أنت من حيث الحقيقة»(٣).

ومما ينسب إليه قوله:

عقد الخلائقُ في الإله عقائداً وأنا اعتقدتُ جميعَ ما عقدوه(٤)

ويؤكد الحلاج أن كل ما ينطق به ويقوله هو من الله؛ وبالتالي فإن

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤): ص ١٦.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٧٤.
(٣) الطواسين، طاسين الصفاء: ص ٥٠.
(٤) ديوان الحلاج: ص ٨٨. وهذا البيت من نظم ابن عربي كما قاله بنفسه في الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١.

ما يدعو إليه من التعصب ونبذ الاختلاف بين الأديان والسعي إلى وحدتها هو في حقيقته وحي من الله؛ لأن الله حال فيه، وينطق على لسانه، وهذا ما لم يحصل للخلق قاطبة بمن فيهم الأنبياء والرسل وما أنزل إليهم من الوحي ومن يقوم بإبلاغهم الوحي من الملائكة؟

«يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك؛ إلا الحدث والقدم. إن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم، ونطقي في تلك الصفة. والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حدث. ثم إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ، ويشهدون بكفري ويسعون إلى قتلي. وهم بذلك معذورون، وبكل ما يفعلونه بي مأجورين»[١].

ويقول: «استهلك ناسوتيتي في لاهوتيته، وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر»[٢].

وقد ساقت الحلاج نظريته الحلولية إلى اعتبار الأديان كافة إنما هي أسماء لحقيقة واحدة وفروع لأصل واحد. وما سعيه الدؤوب لحمل الناس على النظر إلى الأديان نظرة واحدة متساوية إلا ثمرة اعتقاده الحلولي.

وللحلاج نصوص أخرى تؤكد مذهبه الحلولي المتضمن الدعوة إلى وحدة الأديان، منها:

دخلتُ بناسُوتي لديك على الخلق   ولولاك لاهوتي خرجت عن الصدق

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٧) ص: ٢١.
(٢) أخبار الحلاج، رقم (١٠): ص ٢١.

ظهرتَ لقوم والتبستَ لفتية فتاهوا وضلوا واحتجبتَ عن الخلق
فتظهر للألباب في الغرب تارة وطورًا عن الأبصار تغرب في الشرق(١)

فهنا الحلاج أخذ المصطلح السرياني للدلالة على طبيعة الله التي تجمع في زعمه بين اللاهوت والناسوت، والتي تظهر عند المسيح في النصرانية المحرفة ؛ كما تظهر في غيره من المعبودات التي عبدت من قبل أصحاب الديانات المختلفة.

ويرى الحلاج أن الله يتجلى في الصور الكاملة والتي تكون غاية الكمال في العلم، والبيان والقدرة، والبرهان، ومن هذه الصور الحلاج نفسه؛ وبالتالي فلا حرج أبداً من صرف العبادة إلى هذه الصور. وكل من عبد شيئاً فإنما عبد الله لأن الله حل فيه. ومن هنا ادعى الحلاج الألوهية.

يقول الحلاج مناجياً الله: «نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك نستضيء؛ لتبدي ما شئت من شأنك. وأنت الذي في السماء عرشك، وأنت: ﴿ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزّخرُف: ٨٤]، تتجلى كما تشاء، مثل تجليك في مشيئتك، كأحسن صورة، والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان. ثم أوعزت إلى شاهدك الأنّي في ذاتك الهويّ. كيف أنت إذا مثلت بذاتي، عند عقيب كراتي، ودعوت إلى ذاتي بذاتي، وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي، صاعداً في معارجي إلى عروش أزلياتي، عند القول من بريّاتي»(٢).

---

(١) ديوان الحلاج: ص ٥٧-٥٨.

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٢): ص ١١. ونحوه في كتاب بداية حال الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي: ص ١٧٥-١٧٦ مع بعض الاختلاف. وعن طريقة الخطيب في تاريخ بغداد (٨/ ١٢٩).

ويقول: «أما بعد حمد الله الذي يتجلى على رأس إبرة لمن يشاء، حتى يشهد هذا بأن لا هو، ويشهد ذلك بأن لا غيره»(١).

ومن هنا؛ فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات لحقيقة واحدة، لأن أهل كل دين قد نظروا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين، والجميع ينشدون شيئاً واحداً وهم في ذلك محقون، لأن الاختلاف لابد أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب، والمقصود في الجميع لا يختلف، فيما يزعم الحلاج، فاليهودية والنصرانية والإسلام هي شيء واحد لا يفرق بينه إلا الاسم فقط، فيما يعتقد الحلاج.

يقول الحلاج: «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»(٢). ويقول: «من فرق بين الكفر والإيمان فقد كفر»(٣).

وهو ما أكده بعده بقرون تلميذه الجيلي حيث يقول: «يا هذا في إيمانك كفران، وفي الكفر سر الإيمان»(٤).

ويروى عن عبدالله بن طاهر الأزدي(٥) أنه قال: «كنتُ أخاصم يهودياً في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب. فمر بي

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤١) ص٦٣. ونحوه في كتاب بداية حال الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي: ص١٧٥ مع بعض الاختلاف. وعن طريقه الخطيب في تاريخ بغداد (٨/ ١٢٩-١٣٠).

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٣٥): ص ٥٣.

(٣) أخبار الحلاج، رقم (٤٨): ص ٧٤.

(٤) لوامع البرق الموهن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (٤) ب.

(٥) لم أقف على ترجمته، وهو غير أمير خرسان: عبدالله بن طاهر، المتوفى سنة (٢٣٠هـ).

الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال: لا تنبح كلبَك وذهب سريعاً. فلما فرغتُ من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه. فاعتذرتُ إليه فرضي ثم قال: يا بني، الأديان كلها لله عز وجل، شَغَل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية " والقدرية مجوس هذه الأمة"واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال:

تفكرتُ في الأديان جِداً محقّقاً ... فألفَيُها أصلاً له شُعَبٌ جَمّا
فلا تَطلبْن للمرءِ ديناً فإنه ... يصُدُّ عن الوصل الوثيقِ وإنما
يُطالِبُهُ أصلٌ يُعبِّرُ عنده ... جميعَ المعالي والمعاني فَيفهَما[1]

وقد اعتبر الحلاج أن عدم الإيمان بتساوي الأديان هو نوع من التعصب الذي يغفر للعامة الذين لا يعلمون ما عليه أهل الحقيقة الذين يرون أن الأديان كلها واحدة، وهؤلاء العامة يؤجرون على تعصبهم لدينهم وإن أخطأوا وخالفوا الصواب في إيمانهم باختلاف الأديان:

قال إبراهيم بن فاتك[2]: «دخلت يوماً على الحلاج، وجلست بين يديه؛ فإذا عيناه كشعلتي نار. ثم قال: "يا بني إن بعض الناس يشهدون

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤٥): ص ٦٩-٧٠.

(٢) إبراهيم (وقيل: أحمد) بن فاتك بن سعيد، البغدادي، أبو الفاتك، وقيل: أبو القاسم. كان والده شيخاً شامياً من بيت المقدس، وكان إبراهيم هذا خادماً للحلاج. صحب الجنيد والنوري ومن في طبقتهما. ينظر نفحات الأنس، لملا جامي: ص٥٢٨.

عليّ بالكفر، وبعضهم يشهدون عليّ بالولاية. والذين يشهدون علي بالكفر أحب إلي وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية" فقلت: يا شيخ! ولم ذلك؟ فقال: "لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي. والذين يشهدون علي بالكفر تعصباً لدينهم. ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد»[١].

ويبين الحلاج في طاسين النقطة أن العامة وأهل الظاهر هم الذين يرون الحقيقة من خارج مركز الدائرة؛ فيرمونه بالزندقة وينكرون حاله، أما الذين وصلوا إلى نقطة مركز الدائرة، وهم الصوفية الخُلّص الذين وصلوا إلى الغاية في التصوف؛ فينسون هيكله الجسمي، ويغيب عنهم عيانه كما يغيب هو عنهم وعن عيانه «المنكر بقي في دائرة البراني، وأنكر حالي حين ما رآني، وبالزندقة سماني... والذي وصل إلى دائرة الحقيقة نسي وغاب عن عياني»[٢].

ويرى الحلاج أن السبب في عدم القبول بوحدة الأديان وتساويها هو التقيد بظاهر الشريعة الذي يبعد الناس عن معرفة الحقيقة الجلية التي لا تفرق بين دين وآخر؛ ولهذا فهو يخاطب أحد مريديه: «يا ولدي! ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر. فإن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية.. وإياك والتوحيد. والسلام»[٣].

وهذا شبيه بقول البسطامي: «توبة الناس من ذنوبهم وتوبتي من

---

(١) أخبار الحلاج، رقم (٣): ص ١٤-١٥.
(٢) الطواسين، طاسين النقطة: ص ٥٣
(٣) أخبار الحلاج، رقم(٤١): ص ٦٣.

قولي: لا إله إلا الله»[١].

ويقول الحلاج شعراً:

كفرتُ بدين الله والكفرُ واجبٌ   عليّ وعند المسلمين قبيحُ[٢]

وقد ولدت التفرقة بين الأديان ألماً صاحب الحلاج طوال عمره، فيروى عنه أنه لما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة في نهاوند، قال: «أي شيء هذا؟ فقيل: يوم النيروز. فتأوه، وقال: متى نُنَوِرز؟»[٣].

ويرى الحلاج - كما ذكر ماسنيون - أنه لا بد من عودة الناس إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا لكل فهم، وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها[٤].

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ص١٠٤.

(٢) ديوان الحلاج: ص٣٦.

(٣) أخبار الحلاج، رقم (٢٢) ص٤٤. ويفهم من هذا النص أيضاً مجوسية الحلاج، كما أنه في طاسين الأزل والالتباس يظهر إيمانه بأصلين: أصل للخير ويتمثل في آدم عليه السلام. وأصل للشر ويتمثل في إبليس ويسميه أحياناً عزازيل. ويقابل هذا عند المجوس المانوية إله الخير وإله الشر.كما يظهر الحلاج مجوسيته واعتقاده في النار، فيقول في طاسين الأزل والالتباس- على لسان ابليس-: «إرادتك فيّ سابقة، وإرادتي فيك سابقة، إن سجدت لغيرك وإن لم أسجد؛ فلا بد لي من الرجوع إلى صادق الأصل؛ لأنك خلقتني من نار، والنار ترجع إلى النار، ولك التقدير والاختيار» الطواسين: ص٦٠.

(٤) أوردها ماسينون في المنحى الشخصي للحلاج: ص١٠٨، ضمن شخصيات قلقة في الإسلام، د.عبدالرحمن بدوي.

قال ماسنيون : «يعتقد الحلاج أن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد "من" أقامها، وأن نحطم مبعد بدننا كيما نبلغ "من" جاء إليه ليتحدث إلى بني الإنسان»[(١)].

ولما أفل من مكة عائداً إلى بغداد، صرح برغبته أن يموت كافراً بشريعة الإسلام، يموت من أجل الجميع، وأقام في بيته كعبة مصغرة[(٢)].

ومن منطلق أن الطرق كلها تؤدي إلى الله؛ كان اعتذار الحلاج لإبليس في عصيانه الأمر، ولفرعون عندما زعم الأخير أنه إله يعبد:

قال الحلاج: «ما كان في أهل السماء موحدٌ مثل إبليس، حيث أُلبِس عليه العين، وهجر اللحوظ والألحاظ في السر، وعبد المعبود على التجريد، ولعن حين وصل إلى التفريد، وطرد حين طلب المزيد، فقال له: اسجد. قال: لا غير. قال له: وإن عليك لعنتي. قال: لا ضير»[(٣)].

ونقل الحلاج عن موسى عليه السلام قوله لإبليس: «يا إبليس ما منعك عن السجود؟ فقال: منعني الدعوى بمعبود واحد»[(٤)].

يقول الحلاج : «تناظرت مع إبليس وفرعون في باب الفتوة، فقال إبليس : "إن سجدت سقط مني اسم الفتوة". وقال فرعون: " إن آمنت

---

(١) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ص١١١.
(٢) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ص ١١١.
(٣) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٥٩-٦٠.
(٤) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٦٠.

برسوله أُسقطت من منزلة الفتوة". وقلتُ أنا : "إن رجعت عن دعواي وقولي؛ أسقطت من بساط الفتوة" وقال إبليس : " أنا خير منه " حين لم ير غيره غيرًا. وقال فرعون " ما علمت لكم من إله غيري" حين لم يعرف في قومه من يميز بين الحق والباطل. وقلت أنا : " إن لم تعرفوه فاعرفوا أثره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق؛ لأني ما زلت أبداً بالحق حقًا. فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون: إبليس هُدد بالنار وما رجع عن دعواه. وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة. وإن قتلتُ وقطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»(١).

ويؤكد الحلاج على صحة قول فرعون، وكل من ادعى الألوهية بقوله :

سبحان من أظهر ناسُوتُه ... سرَّ سنى لا هوته الثاقبِ
ثم بدا في خلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خَلْقُه ... كلحظة الحاجبِ بالحاجبِ(٢)

أيضاً فإن الحلاج في دعوته لوحدة الأديان يحاول التشبه بالمسيح عليه السلام بحسب المفهوم النصراني عن المسيح : كالتألم من أجل الخلاص واعتبار الحلاج للصليب فداء وقداسة، كما أن مظاهر محاكمة الحلاج تشبه ظاهرياً محاكمة المسيح عند النصارى(٣).

---

(١) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٦٢-٦٣.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٣٠.
(٣) ينظر المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ١٤٥-١٤٦. ومن صور ادعاء الحلاج النبوة أنه حينما قُرأت عليه آية من كتاب الله، فقال: «أستطيع أن أؤلف مثله».والمتأمل في طواسين الحلاج يجد أن الحلاج حاول في بعضها أن يحاكي بعض =

يقول الحلاج : «إن قتلتُ وقطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي»[١]. وقال: «كيف أنت يا إبراهيم حين تراني وقد صُلبت وقُتلت وأحرقت، وذلك أسعد يوم من أيام عمري جميعه»[٢].

ويقول :

ألا أبـلـغ أحـبـائـي بـأنـي ركبت البحر وانكسر السفينه
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينه[٣]

وكان يلبس السواد يوم العيد[٤]، ومن المعلوم أن السواد هو لبس رهبان النصارى.

والخلاص عند الحلاج مثاله ما ذكر أن الحلاج كان يصيح في سوق بغداد: «يا أهل الإسلام أغيثوني، فليس (أي الله) يتركني ونفسي فآنس بها. وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»[٥].

وكان يدعو الناس لقتله على قوله بأنه اتحد بالألوهية، فصاح بهم

= قصار السور في القرآن. ويكفي أن مبدأ كل طاسين هما الحرفان (ط.س) بالمد على حرف السين. ينظر "بداية حال الحلاج ونهايته"، الخبر رقم (٤) ص ١٧٨. ومن المعلوم أيضاً أن الحلاج قد ذهب إلى الهند ومكث بها خمس سنين يتعلم السحر. ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١٢٠.

(١) الطواسين، طاسين الأزل والالتباس: ص ٦٣.

(٢) أخبار الحلاج، رقم (٣): ص ١٥. وإبراهيم هو ابن فاتك خادم الحلاج، تقدمت ترجمته.

(٣) ديوان الحلاج: ص ٦٧.

(٤) أخبار الحلاج، رقم (٢٤): ص ٤٦.

(٥) المصدر السابق: رقم (٣٨): ص ٥٧.

في جامع المنصور: «اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني .. اقتلوني تؤجروا واستريح.. وتكونوا مجاهدين وأنا شهيد»[١].

وفي سبيل وحدة الأديان سعى الحلاج إلى إسقاط الأعمال والتكاليف الشرعية لأن هذه في نظره فروق ظاهرة تباعد بين الأديان وتزيد الاختلاف بينها. وبذلك آمن الحلاج بإسقاط الوسائط بين الله والإنسان، إذ ليست رسوم الشريعة وفرائضها إلا أموراً ظاهرية، وطقوساً شكلية يمكن الاستعاضة عنها. فالحلاج كان يرى «أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد، فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق. فإذا ترادفت عليه اللوائح، وتتابعت عليه الطوالع، صار التوحيد عنده زندقة، والشريعة عنده هوساً، فبقي بلا عين ولا أثر. إن استعمل الشريعة استعملها رسمًا، وإن نطق بالتوحيد نطق به غلبة وقهرًا»[٢]. ويرى الحلاج أن كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" ليست إلا «كلمة شغل بها العامة لئلا يختلطوا بأهل التوحيد»[٣]. ويقول: «من زعم أنه يوحد فقد أشرك»[٤]. لذا فالحلاج يؤكد أن مقياس العمل الاجتهاد قدر الطاقة؛ مهما اختلفت الطريقة. ولا ينظر في الظاهر أبدًا، ولا يجعل مقياساً للإيمان والكفر؛ لأن ما من شيء يظهر للناس أنه كفر فهو في الحقيقة إيمان «ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته

---

(١) المصدر السابق: رقم (٥٠): ص ٧٥.
(٢) أخبار الحلاج، رقم (٤٧): ص ٧٣.
(٣) المصدر السابق: رقم (٤٩): ص ٧٤.
(٤) المصدر السابق: رقم (٤٩): ص ٧٤.

إيمان، ولا طاعة إلا وتحتها معصية أعظم منها. ولا إفراد بالعبودية إلا وتحته ترك الحرمة، ولا دعوى محبة إلا وتحتها سوء الأدب ؛ لكن الله تعالى عامل عباده على قدر طاقتهم»[(١)].

وليست الصلاة إلا مراضاة لله، قال إبراهيم بن فاتك : «دخلت على الحلاج ليلة وهو في الصلاة، فختم القرآن في ركعة واحدة، وقرأ في الثانية ما قرأ. فضحك إلي وقال: "ألا ترى أني أراضيه، من ظن أنه يرضيه بالخدمة فقد جعل لرضاه ثمناً " ثم ضحك، وأنشأ يقول:

إذا بلغ الصبُّ الكمالَ من الفتى ويذهل عن وصل الحبيب من السكر
فيشهدُ صدقا حيث أشهده الهوى بأن صلاة العاشقين من الكفر»[(٢)]

وأرسل الحلاج كتاباً آخر إلى شاكر بن أحمد[(٣)] يقول فيه «اهدم الكعبة وابنها بالحكمة، حتى نسجد مع الساجدين، ونركع مع الراكعين»[(٤)].

ويتدرج الحلاج في إبطال الشرائع لكي يلبس على العامة، فيفتي «بأن الإنسان إذا أراد الحج ولم يُمكن، أفرد في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد، ومنع من تطوفه، فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا انقضى ذلك، وقضى من المناسك ما يقضي بمكة مثله جمع ثلاثين يتيماً، وأطعمهم وكسا

---

(١) المصدر السابق: رقم (٥٨): ص ٨٨-٨٩.
(٢) المصدر السابق: رقم (٤٣): ص ٦٦.
(٣) لم أقف على ترجمته.
(٤) الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، ماسنيون: ص ١٢٥ (ضمن الإنسان الكامل في الإسلام، لعبدالرحمن بدوي) عن النبراس لابن دحية: ص ٣.

كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج»(١).

لقد رأى الحلاج - في سبيل توحيد العبادة - أنه «لا حل لإتمام الإسلام إلا برد القبلة إلى القدس وإدخال الحج في العمرة، وأنه إذا كان محمد ﷺ قد ترك الوحدة الإلهية محجوبة مطوقة ومسورة من كل الجهات والمنافذ بأسوار الشريعة وقيودها، فما هذا إلا أمر مؤقت إلى يوم قريب آت لا ريب فيه، يوم تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم هذه القيود والسدود وتدخل متجاسرة في نزاع مع الرحمن، حتى تظفر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها»(٢).

ولا شك في أن ما انتهت إليه حلولية الحلاج من القول بتساوي الأديان وأنها مداخل لبيت واحد تؤدي نفس الغرض، وتجتمع في غاية واحدة هي عبادة الله؛ قول باطل؛ وفساده ظاهر، ومخالف لنصوص

---

(١) ذكر مقتل الحلاج، لابن زنجي: ص٦٨-٧٠. ونشوار المحاضرة، للتنوخي: ١/ ١٦٢. وقرمطية الحلاج ظاهرة فما وجدوه عنده وعند أتباعه من كتب ورسائل، وتوصية الحلاج أتباعه «بما يدعون الناس إليه، وما يأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومن مرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى، وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم..» واستخدامهم الرموز الغامضة وغير ذلك مما ذكره ابن زنجي في ذكر مقتل الحلاج: ص٥٠-٥٢؛ هو نحو ما يفعله القرامطة والباطنية مع اتباعهم تماماً. ينظر الفرق بين الفرق: ص٢٧٧-٢٩٩. أيضاً فقد صاحب دعوة الحلاج بإسقاط الحج، ومطالبته بهدم الكعبة ظهور القرامطة وسعيهم لهدم الكعبة سنة ٣١٧هـ وقتلهم ثلاثة عشر ألف حاج وحملهم الحجر الأسود معهم إلى هجر.

(٢) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج: ١١٨.

الكتاب والسنة التي نصت على كفر كل من لم يؤمن بالإسلام ديناً لا يقبل الله من أحد سواه، وقد سبق بيان ذلك فيما مضى.

أيضاً فوصف زعيم الحلولية الحلاج فرعون وشيخه إبليس بالإيمان وأنهما لم يخرجا من طاعة الله قول فاسد؛ ويرد نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فمن الثابت أن كفر فرعون وإبليس هو كفر جحود واستكبار، قال تعالى مخاطباً إبليس: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ۝٧٥﴾ [صٓ: ٧٥]، وقال تعالى عن فرعون وقومه: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النمل: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَٱسۡتَكۡبَرُواْ وَكَانُواْ قَوۡمًا عَالِينَ ۝٤٦﴾ [المؤمنون: ٤٦]، وقد أطلق الله اللعنة على إبليس وبين أن مصيره وأتباعه النار والعياذ بالله، قال تعالى: ﴿قَالَ فَٱخۡرُجۡ مِنۡهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٞ ۝٧٧ وَإِنَّ عَلَيۡكَ لَعۡنَتِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٧٨﴾ [صٓ: ٧٧-٧٨]، وقال تعالى عن فرعون وآله: ﴿...وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ۝٤٥﴾ [غافر: ٤٥].

لقد كان القول بالحلول عند المتصوفة منتصف الطريق في القول بوحدة الوجود؛ وصاحب ذلك دعواهم الألوهية والربوبية، واستحقاقهم التعظيم والعبادة، وقد وردت منهم عبارات صريحة لا تحتمل تفسيراً غير هذا التفسير، ووصفوا أنفسهم بصفات الربوبية والألوهية، نقلتها عنهم كتب التراجم من مؤرخي الصوفية وغيرهم. وأذكر هنا نصوصاً عن بعضهم تبين مدى خطورة القول بالحلول، وأن باطنه في الحقيقة إلحاد، لا فناء في الحب كما تدعي المتصوفة.

فمن ذلك: أن رجلاً قال لأبي يزيد البسطامي: كيف أصبحت؟ فقال: «لا صباح ولا مساء؛ إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة؛

وأنا لا صفة لي»[١]. ومراد البسطامي أن أحكام الزمان والمكان، وتقلبات الدهر تصدق على المتعين الجزئي المخلوق الذي له صفات شخصية تميزه عن غيره. أما الذي صفاته غير خاضعة لأحكام الزمن؛ فإنه يتعدى حدود الزمان والمكان، ولذلك يستوي عنده الصباح والمساء.

ويصرح البسطامي بدعوى الربوبية والألوهية دون مواربة، فيقول: «انتهى الأمر إلى معرفة لا إله إلا الله. ثم قال: انتهى إلى معرفة ثنائي وإلى غاية كمالي»[٢]، وقال: «ليس مثلي مثل في السماء يوجد، ولا لمثلي صفة في الأرض تعرف»[٣]، وقال: «أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو»[٤]، ويقول: «سبحاني! سبحاني! أنا ربي الأعلى»[٥]. قال الفخر الرازي: «ثبت عنه-أي البسطامي- أنه قال: سبحاني ما أعظم شأني»[٦].

ونقل الطوسي في اللمع عن أبي عبدالله بن جابان[٧] قوله: «دخلت

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ص ٩١، ١٤٣. ومثله قول أبي العباس القصاب: "قد انطوى بساط الزمان لدخولي في شهود حضرة الأزل بحيث صار لا مساء موجود في شهودي ولا صباح، وتساوت الأنوار والظلم، ورجع اللوح إلى حقيقة القلم " مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق (٤٣) أ.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠١.

(٣) المصدر السابق: ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق: ص ١٤٣.

(٥) النور من كلمات أبي طيفور: ٨٩. واللمع للطوسي: ص ٤٧٢.

(٦) الوافي بالوفيات، للصفدي: ١٦/٥١٦.

(٧) لم أقف على ترجمته.

على الشبلي رحمه الله سنة القحط فسلمتُ عليه، فلما قمتُ على أن أخرج من عنده فكان يقول لي ولمن معي إلى أن خرجنا من الدار : مُرُّوا ! أنا معكم، حيثما كنتم أنتم في رعايتي وفي كلاءتي»(١).

ويقول الحلاج :

أنـا أنـت بـلا شـك ... فسبحانك سبحاني
وتـوحيـدك تـوحيـدي ... وعصيانك عصياني
وإسخاطك إسخاطي ... وغفرانك غفراني(٢)

ولا شك في أن القول بالحلول سابقة خطيرة في تاريخ المسلمين ؛ وتشبيه لله بخلقه، ومماثلة صفاته تعالى بصفات المخلوقين ؛ والله جل وعلا يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، كما أن الحلول يلزم منه تعدد الآلهة، ونفي استحقاق إله واحد للعبادة دون غيره، وهذا هو الشرك بعينه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]. فمن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام: أن لا إله إلا الله، وأن الله تعالى خالق كل شيء، وما سواه مخلوق، والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾﴾ [مريم: ٩٣].

ومن لوازم الحلول عند الحلولية أن كل ما يخرج من جوف أحدهم

(١) اللمع: ص ٤٧٨.
(٢) ديوان الحلاج: ص ٧٠.

فهو طاهر، وهذا حدا بهم إلى أكل النجاسات لطهارتها في نظرهم[1].

وغير ذلك من اللوازم الفاسدة والتي يأتي بيانها عند الرد على المتصوفة في قولهم بوحدة الوجود.



(١) يقول الملطي في التنبيه والرد (ص ٣٢) عن الحلولية: «يقولون بالناسوت في اللاهوت على قول النصارى سواء.. ويزعمون أن كل ما خرج من جوف واحدٍ منهم من مخاط، ونخاع، ورجيع، وبول، ونطفة ومذي، ودم، وقيح، وصديد، وعرق: فهو طاهر نظيف حتى ربما أخذ بعضهم من رجيع بعض فأكله لعلمه أنه طاهر نظيف». وقد ذكر الخطيب البغدادي عن أتباع الحلاج أنهم كانوا يحتفظون برجيعه وبوله في قوارير لأكلها ولشربها والتبرك بها. ينظر تاريخ بغداد: ٨/ ١٣٧.

الفصل الخامس

حقيقة وحدة الوجود عند الصوفية ومدارسها وتاريخها ووحدة الأديان في ضوئها وموقف الصوفية الاتحادية من الأديان

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول : حقيقة وحدة الوجود ومدارسها وتاريخها.
- المبحث الثاني : وحدة الأديان في ضوء وحدة الوجود.
- المبحث الثالث : موقف الصوفية الاتحادية من الأديان.
- المبحث الرابع : كفر من اعتقد وحدة الوجود.

المبحث الأول

حقيقة وحدة الوجود ومدارسها وتاريخها

أولاً - حقيقة وحدة الوجود:

الوجود في **اللغة** ضد العدم[(١)].

وفي الاصطلاح: وحدة الوجود مذهب يفسر الوجود تفسيراً أحادياً أو واحدياً؛ فيرى أن الوجود كله إما واحد في جوهره، وإما كل متوحد من حيث أصله ومرجعه ووجوده. أو بعبارة أخرى هي النظرية التي تقول: «أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله. فالله هو الكون والكون هو الله»[(٢)].

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ... ويفهم هذا السر من هو ذائقُ[(٣)]

ويؤمن المتصوفة بأنه لاموجود إلا الله، ويعبرون عن ذات الله بالوجود الكلي المطلق اللانهائي، وأن هذه الكائنات ما هي إلا مظاهر وصور للوجود الكلي قائمة به، فليس لها وجود غير الوجود الكلي، ويشبهون ذلك بأمواج البحر؛ فكما أن الأمواج ليست سوى مظاهر وصور قائمة بالماء، وكما أن لا وجود لها غير وجود الماء؛ فكذلك هذه الكائنات بالنسبة للوجود الكلي.

---

(١) تاج العروس: ٥/ ٢٩٥. مادة وجد.

(٢) التصوف والفلسفة: ص٢٥٨. وينظر فكر الهند،: ص ٢١. وشرح مواقف النفري، للتلمساني: ص ١٣١-١٣٢

(٣) فوات الوفيات: ٣/ ٣٨٤. والبيت لنجم الدين بن إسرائيل الصوفي المشهور.

وهو ما يعبر عنه أيضاً **بالحلول العام والاتحاد العام**، يقول القاشاني: «الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق؛ فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدومًا بنفسه؛ لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال»(١).

والاتحاد ووحدة الوجود بمعنى واحد، على أنه من الدارج عند بعض المتصوفة إطلاق لفظ "الاتحاد"، أكثر من لفظ وحدة الوجود؛ يقول الجيلي:

وغص في بحار الاتحاد منزهًا عن المزج بالأغيار إذ أنت شاجع(٢)

فالجيلي يدعو إلى التنزيه بالبعد عن القول بالحلول؛ لأن ذلك ينافي حقيقة وحدة الوجود.

وإن كان قسم منهم يفضل لفظ الوحدة على الاتحاد؛ لأن لفظ الاتحاد قد يفيد الحصر، فيكون بين شيئين، وهم يقولون الوجود واحد لا تعدد فيه(٣). كما أن هناك من يطلق لفظ الحلول بمعنى وحدة الوجود. فيذكر البيروني عن الصوفية أنهم يجيزون حلول الحق-تعالى- في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسي، ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ويعبر عن ذلك بالظهور الكلي(٤).

---

(١) معجم اصطلاحات الصوفية، للقاشاني: ص٤٩.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص٨٠، رقم البيت٢٠٣. وينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية: ق٢٤. ومعنى "شاجع" أي جريء، الرجل الذي لا يبالي بالعواقب. ينظر مادة (شجع) في لسان العرب: ٨/ ١٧٣، ومحيط المحيط: ص٤٥٣.

(٣) ينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه، لابن تيمية: ص ١١٩.

(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني: ص٤٤.

فليس هناك إلا وجود واحد كل العالم مظهر له بزعم الصوفية، فهو وجود واحد متعدد الصور والأشكال، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات للوجود الحق «فالخلق هو الحق عينًا وذاتًا وحقيقة»[(١)]، أي أن "الخلق" الظاهر هو: "الحق" الباطن؛ بمعنى أن الخلق كله مظاهر الحق ومجاليه. وأن الله - سبحانه - عين خلقه، عينهم في الذات والصفات والأسماء الأفعال، والموجودات غير الله عدم أو ظلال في المرايا «فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي»[(٢)]؛ «فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل، وظل زائل»[(٣)]:

---

(١) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، للبيطار: ص١٦٥.

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٢/ ٣٠٨-٣٠٩. وينظر شرح الأربعين حديثًا، لصدر الدين القونوي: ص٦٣-٦٩، ٩٨-٩٩، وديوان البوستان؛ لسعدي الشيرازي: ص٤٠٣-٤٠٤. وحديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، لسنائي الغرنوي: ١/ ٣٠. وفوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كبرى: ص٢٥٥-٢٢٦. ولوائح الحق، لملا عبدالرحمن جامي: ص٣٣، والتفسير المظهري، محمد ثناء الله العثماني: ١/ ١١٧، ٦/ ٥٨. ونيرون، محمد صادق عنقا شاه: ص٢٠٢، والسر الأعظم، د. مصطفى محمود: ص٤١.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٣،٩. وينظر النفحات الإلهية، للقونوي: ص١٣٢، والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، للجيلي: ص٣٢٣-٣٢٤. ومواعظ سعدي: ص٢٧، وفوائح الجمال وفواتح الجلال: ص٢٥٥-٢٢٦، والتفسير المظهري، محمد ثناء الله العثماني: ٦/ ٥٨. وآراءه الدقائق في شرح مرآة الحقائق، للمهائمي: ص ٤-٥، والبحر المديد لابن عجيبة: ١/ ٩٧-١٠٠. والنفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، لعبدالله بن إبراهيم الميرغني (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص١٤٠-١٤٣، وكليات رسائل النور، للنورسي: (المكتوبات) ٢/ ١٠٥-١٠٨، ٤٢٤-٤٢٥، ٥٧٩-٥٨٠، و(الشعاعات) ٤/ ٢١٥-٢١٦، ٦٩٤-٦٩٩.

والحق في الأشياء جميعاً ظاهر   وسره قامت به المظاهر
وكل ذرة من الذرات   تنبىء بأن الكل عين الذات[(١)]

يقول نجم الدين كُبرى[(٢)]: «اعلم أن النفس والشيطان والمَلَك ليست أشياء خارجة عنك، بل أنت هم. وكذلك السماء والأرض والكرسي، ليست أشياء خارجة عنك؛ ولا الجنة ولا النار ولا الموت ولا الحياة، إنما هي أشياء فيك»[(٣)].

«فالنفس توجد داخل إلاهها، والإله داخل النفس ولا فارق بينهما كما لا فرق بين الشمس ونورها، فالنفس المنيرة مثل أشعة الشمس ولا توجد بدون بؤرة هي محلها، ولا وجود للبؤرة إلا بنور الشمس»[(٤)].

يقول محمد شيخ بن فضل الله الهندي[(٥)]: «الحق سبحانه هو

---

(١) روض القلوب المستطاب، حسن رضوان: ص٢٦٩. وينظر الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة، أحمد ابن إدريس: ص٤٨.

(٢) أحمد بن عمر بن محمد، نجم الكبراء، المشتهر بنجم الدين كُبرى، شيخ الصوفية في خوارزم. ولد في بلدة "خيوه" سنة (٥٤٠هـ)، وكان صاحب حديث، وسنة شافعي المذهب؛ إلا أنه لم يسلم من شطحات الصوفية، ولوثات الاتحادية، له تفسير في القرآن على طريقة الصوفية، مات وهو يقاتل التتار على باب خوارزم سنة (٦١٨هـ). ينظر تاريخ الإسلام للذهبي (وفيات ٦١١-٦٢٠هـ) ص٣٩٢، ومرآة الجنان لليافعي: ٤/ ٤٠.

(٣) فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كبرى: ص ١٧١. وينظر: مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، لجلال الدين الرومي: ٢/ ٢٥١. ورشحات عين الحياة للواعظ الهروي: ص ١٣٩.

(٤) التصوف والمتصوفة، جان شوفليي: ص ١٢٧.

(٥) محمد بن فضل الله البرهنبوري الهندي، صوفي من أكابر القائلين بوحدة الوجود، من أهل "برهانبور" في الهند، مولداً ووفاة، توفي سنة (١٠٢٩هـ) ينظر خلاصة الأثر، للمحبي: ٤/ ١١٠، والأعلام: ٦/ ٣٣١.

الوجود، وأن ذلك الوجود ليس له شكل ولا حد، ولا حصر، ومع ذلك ظهر وتجلى بالشكل، ولم يتغير عما كان من عدم الشكل والحد، بل الآن كما كان، وأن الوجود واحد، والألباس مختلفة ومتعددة، وأن ذلك الوجود حقيقة جميع الموجودات ظاهرها وباطنها، وأن جميع الكائنات حتى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود»[(١)].

إذا فوحدة الوجود نظرية جعلت الله هو مجموع العالم الموجود، وترى أن الله وحده هو الوجود الحقيقي، وأن العالم بما فيه الإنسان هو عبارة عن وهم وخيال، ويصير وجوده كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها، وصور المرايا بالنسبة للمرئيات «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»[(٢)]. وأن الحق هو الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود عند القائلين بها، فـ«وجود الحق تعالى سائر في جميع الموجودات، ولولا ذلك لما كان للعالم وجود بحال. فكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق تعالى، وحياته بحياته فحركة الأشياء، إنما هي بحياة الحق تعالى، وهذا سر قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛ لأن معية الحق للخلق بالذات»[(٣)].

---

(١) التحفة المرسلة، محمد بن شيخ فضل الله الهندي: ص٢٠٢. وينظر مقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص١١، فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص٤٨.

(٢) القائل هو الحلاج. ينظر طبقات الصوفية: ص٣١١، ومناقب الأبرار، لابن خميس: ٢/ ٧٠٠.

(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق (٢٣) ب. والذي عليه أهل السنة في إثبات صفة المعية أنها على قسمين: معية عامة وهي معية العلم، بمعنى أنه مع الخلق كافة مؤمنهم وكافرهم بعلمه فلا يعزب عنه شيء سبحانه. ومعيه خاصة للمؤمنين، وهي معية النصر والتأييد، والله أعلم.

والحق- عند الاتحادية- يتخلل ويسري في كل صور وأشكال الموجودات، فوحدة الوجود- على حد قول ابن عربي- «سريان الحق في الصور الطبيعية، والعنصرية، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها»[1].

وقالوا العالم المتكثر ليس له وجود حقيقي منفصل قائم بذاته؛ بل باعتبار أنه إما وجود وتجليات عقلية (للجوهر الكلي). أو صفات وأحوال (للكل الإلهي الواحد)، فهي الله إذا نظرت إليها من حيث هي علة لذاتها. وهي المخلوقات إذا نظرنا إليها من حيث هي معلولة لغيرها كما يزعمون، «لا تنظر الكثرة، لا تنظر الوحدة، لا تكن معك، لا تكن معي، ما ثم غيري، ما ثم غيرك»[2]. والوجود شيء واحد وما عداه مظاهر وظواهر، كما يقول الجيلي: «شهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلى في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار والجنة والنار، والخلف والأمام والمأموم والإمام»[3].

والصوفية يرون الله في كل شيء، في الحسن وفي القبيح- تعالى الله وتنزه عن قول الصوفية علواً كبيرًا- يقول الرومي: «أنت الحبيب، وأنت الغار، وأنت نوح، وأنت دولة المنصور، وأنت القطرة، وأنت البحر، وأنت اللطف، وأنت القهر، وأنت النهار، وأنت الصوم، وأنت

(١) الفصوص: ١/ ١٨١.

(٢) لوامع البرق الموهن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (١٣) أ.

(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق (٩) أ.

الماء، وأنت الإناء، وأنت الشبكة، وأنت الخمر، وأنت الكأس»[١]، ويقول: «أنت لي، فأنت الواحد، وأنت بمثابة الألف، حينًا اسميه صيفًا، وحينًا أسميه ربيعًا، وحينًا أسميه خمراً، وحيناً أدعوه خمارًا، فهو كفري وهو ديني، وهو عيني التي ترى النور، وهو آني وحيني، ولا محيص لي منه»[٢].

ثانياً- الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود:

لفظ وحدة الوجود في مفهومه العام يعكس تفرّد ذات واحدة بالوجود. وهي نظرية فلسفية يصنع الصوفي لها القواعد والنظريات ويحاول البرهنة عليها، وإثباتها بأدلة عقلية أو سمعية فضلاً عن الكشف الصوفي. بينما لفظ وحدة الشهود عبارة عن الفناء عن شهود التكثر، والتعدد بين المشاهد والمشاهَد لا نفي هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود. ويعكس في مفهومه العام وجود ذاتين شَغَلَ أحدهما الآخر عن كل شيء إلا عن حقيقته فأصبح لا يرى غيره، ولا يسمع سواه، ولا يفكر إلا فيه. وهي حال وتجربة يعيشها الصوفي ويعانيها في غمرة الحال، ليست عقيدة وليست علماً، ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها، ويطالب الغير بتصديقها[٣].

---

(١) مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، جلال الدين الرومي: ١/ ٨٥-٨٦. باختصار.

(٢) مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي: ٢/ ٥١٢. وينظر كتاب فيه ما فيه، لجلال الدين الرومي: ص٥٦، ٢٠٠.

(٣) ينظر الاستقامة لابن تيمية: ٢/ ١٤٢، ١٤٣، والرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية أيضا: ص٢٠٦. ومدارج السالكين: ١/ ١٥٤-١٥٥، وفلسفة وحدة الوجود، حسن الفاتح قريب الله: ص١٩٢. والتصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص١٨٦.

قال ابن القيم رحمه الله: «هذا الفناء يحمد منه شيء، ويذم منه شيء، فيحمد منه: فناؤه عن حب ما سوى الله، وعن خوفه، ورجائه، والتوكل عليه، والاستعانة به، والالتفات إليه، بحيث يبقى دينُ العبد ظاهراً وباطناً كله لله. وأما عدم الشعور والعلم؛ بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا بين الرب والعبد- مع اعتقاده الفرق- ولا بين شهوده ومشهوده، بل لا يرى السوى ولا الغير؛ فهذا ليس بمحمود»[١].

ثالثاً - مدارس وحدة الوجود:

يمكن حصر أقوال أتباع الملل والنحل في وحدة الوجود في ثلاث مدارس:

المدرسة الأولى:

وحدة وجود روحية، وترى أن الله يحل في كل شيء، وكل شيء يتحد به؛ لأنه جزء منه وتعرف أيضاً بوحدة وجود باطنة. ويتمثل هذا المذهب في أديان الهند عموماً، وعند بعض فلاسفة اليونان[٢]، وعند الثيوصوفيين في هذا العصر[٣]. وهذا المذهب قال به بعض متصوفة المسلمين، إلا أنهم قالوا بوحدة تقبل النسب والإضافات والأسماء، ويرون أن الوجود واحد لا يتجزأ، والموجودات هي صور قائمة

---

(١) مدارج السالكين: ١/ ١٥٥-١٥٦.

(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية العربية: مج٢ ق ٢ ص ١٥١٨. وموسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي: ٢/ ٦٢٤. وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ١٢-٤٣، وفلسفة وحدة الوجود، حسن الفاتح: ص ١٦-١٩.

(٣) ينظر الفكر الديني في الأدب المهجري، ربيعة بديع أبي فاضل: ١/ ٢٦٤-٢٦٨. و"الثيوصوفية": مصطلح غربي يطلق بوجه عام على كل نظرية تخلط الفلسفة بالتصوف والعكس. ينظر الموسوعة العربية الميسرة: ٢/ ٨٠٦.

بالوجود الواحد، والله سار فيه، فما ثمة إلا وجود واحد، وصور موجودة قائمة بالوجود الواحد. وممن قال بهذا ابن عربي، والجيلي وغيرهما[(١)].

يقول الرومي: «هو سار في العالم حتى لا ندعوه عدما، وإن كان غائباً عن النظر»[(٢)].

ومما يجدر ذكره: أن القول بوحدة الوجود- خصوصا على مذهب ابن عربي - لا يزال إلى يومنا هذا، ينتشر بين أساتذة جامعات، وأطباء، ومهندسين، وغيرهم، فضلا عن مشائخ الطرق الصوفية وأتباعهم. فأبو الفيض المنوفي، وهو من أعلام الصوفية في هذا العصر يرى أنه ليس ثمة وجود إلا وجود واحد هو وجود الحق[(٣)].

وممن قال بوحدة الوجود أيضاً: الدكتور مصطفى محمود حيث يقول: «إن كل ما في الوجود هي تجليات الله في المظاهر؛ فالله يلوح ويظهر في كل موجود على قدر استعداده لقبوْل ما يفاض عليه من

---

(١) على أن بعض المهتمين بالتصوف يرى أن القائلين بالوحدة من متصوفة المسلمين هم من القائلين بوحدة وجود مادية [ينظر تعليقات عفيفي على الفصوص: ص٥٠-٥١]. ومنهم من يرى أن متصوفة المسلمين لفقوا مذهبهم في الوحدة من مذاهب شتى [ينظر البهائية، للوكيل: ص٢٠٣]. والذي يظهر لي بعد الوقوف على نصوصهم أن مدرسة ابن عربي بالذات أقرب إلى القول بوحدة الوجود الروحية، وإن بدت منه عبارات تشعر بوحدة الوجود المادية إلا أن غالب أقواله تنصب في وحدة وجود روحية، والله أعلم.

(٢) مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي: ١/ ٢٥٧. وينظر كتاب فيه ما فيه: ص٧١-٧٣، ١٠٦-١٠٧، ١٢٤، ٢٠٧-٢٠٩. والفتوحات المكية: ٣/ ٣٧٨.

(٣) ينظر كتابه: الوجود: ص١٢٨، ١٩٤.

الصفات والأنوار الإلهية»[١].

ويقول: «"لا إله إلا الله" أي: لا موجود بحق إلا الله، أنا وأنت وهو وهم ونحن كلنا مجرد صور تبرق وتختفي على شاشة الوجود كما تتجمع الصور على شاشة التلفزيون ثم تتبدد وتزول عند انقطاع التيار، ثم تعود فتزول هي الأخرى»[٢]. ويقول: «لا فاعل في الحقيقة إلا الله»[٣]. ويقول: «لا وجود بحق إلا هو وكل ماعدا وجوده فهو من قبيل الوهم والسراب، وخداع الحواس»[٤]. ويقول: «احتجب عنا من فرط إشراقه، وغاب لفرط دوامه، واختفى لفرط ظهوره»[٥]. ويقول: «هو الحامد والمحمود»[٦].

والدكتور مصطفى محمود ينقل عن ابن عطاء الله السكندري وغيره من الصوفية عبارات تفيد وحدة الوجود، مقراً لهم بما يزعمون[٧].

ومثله: محمد ناظم الحقّاني، في كتابه جامع الإرشاد الشريف[٨].

---

(١) السر الأعظم، مصطفى محمود: ص٤١، وينظر الكتاب نفسه: ص١٣٠-١٣٣. وينظر كتبه "لغز الموت" ص١٠٣-١١٤، ١٢٤-١٢٧، و"الروح والجسد": ص١٠١-١٠٣ و"عالم الأسرار": ص٣٧-٤٦، و"القرآن كائن حي": ص٤٥-٥٦١، و "الله": ص٣٨-٤٤، وغيرها، وهو يعتقد رأي ابن عربي في وحدة الوجود.

(٢) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص٢٢٥.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٢٨.

(٤) المرجع السابق: ص ٢٣٢.

(٥) المرجع السابق: ص ٢٣٣.

(٦) المرجع السابق: ص ٢٣٣.

(٧) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص١٣٥.

(٨) جامع الإرشاد الشريف: ص٣٣٦-٣٥١.

والدكتور حسن الفاتح قريب الله في كتابه: فلسفة وحدة الوجود[١].

ويقول العشماوي: «في التراث المصري القديم نص رائع.. هذا النص يفيد وجود الألوهية في كل كائن ... وهو وجود يتجلى في الإنسان.. كما أنه يتجلى في الحيوان والزواحف وغير ذلك ... تتأكد فيه العبارة التي تقول: "إن وحي الإله في كل الناس" وحينما تخاطب فرداً فإنما تقول له: "الإله الذي فيك" وهكذا»[٢].

كما أن بعض الصوفية المعاصرين حاول أن يجد تأويلاً مناسباً لقول المتصوفة بوحدة الوجود فحمل ذلك على أن المراد به العلم، وهو تأويل يناقض صريح قول الاتحادية كما سيأتي معنا[٣].

المدرسة الثانية:

وحدة وجود مادية، وتجلت في بعض مدارس اليونان القديمة كالسوفسطائية[٤]، والرواقية[٥] وغيرها؛ وذلك في بحثها عن وحدة

---

(١) فلسفة وحدة الوجود، الدكتور حسن الفاتح قريب الله: ص٧٨-٨٠، ١٩٧-١٩٩.

(٢) العقل في الإسلام، المستشار محمد سعيد العشماوي: ص١٧.

(٣) أحمد القطعاني في كتابه الحجة المؤتاة: ص٢٣٣-٢٣٥.

(٤) مدرسة يونانية فلسفية متنقلة، بدأت في القرن الخامس قبل الميلاد، تقوم فلسفتهم على التضلع في الخطابة والبلاغة، وفن الجدل، ومناقشة ورد كل شيء بالاعتماد على العقل، والاعتداد بالذات، والقول بنسبية الحقيقة. ولاحقا أصبح السوفسطائي عنواناً على المغالطة والجدل العقيم، واللعب بالألفاظ، وإخفاء الحقيقة ينظر: موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: ١/ ٥٨٦، والموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الحفني: ص ٢٤٩.

(٥) مدرسة فلسفية نسبة إلى مكان كان يجتمع فيه بعض الفلاسفة في أثينا باليونان يطلقون عليه "الرواق"، وأطلق عليهم الإسلاميون: أصحاب المظلة، وحكماء المظال، وأصحاب الاصطوان، والروحانيين، والرواقية: فلسفة أخلاقية =

العنصر المكون للوجود. ومن أبرز أنصارها (بارمنيدس)[١] الذي يرى أن الوجود لم يكن ولن يفنى وأنه واحد ومن نوع واحد، وهو ثابت لا نهائي ..، ليس له ماض ولا مستقبل، وهو أشبه ما يكون بكرة مستديرة تتساوى جميع أقطارها من المركز إلى المحيط بحيث لا يكون في الوجود جزء أضعف من الجزء الآخر؛ لذا فهو لا يفرق بين الوجود والآلهة. وصفات الأشياء في نظر هؤلاء متغيرة إلا صفة واحدة هي الوجود، فصفة الوجود أو الكينونة هي جوهر الكون، وهي أصل الكائنات، وهي وحدها الحقيقة، وكل ما عداها وهم خادع[٢].

ودان بوحدة وجود مادية بعض الصوفية المنتسبين إلى الإسلام،

= مادية وفدت على أثينا مع الأجانب، فقد كان مؤسسها وخلفاؤه من الآسيويين، وإن كانوا قد تلقوا تعلماً يونانياً، وتأثروا بالفكر اليوناني. وتعتبر فلسفتهم خليطاً من فلسفة قدماء اليونان، وبعض الفلسفات الشرقية: فأخذوا من هرقليطس قوله بالنار الحية، واللوغوس أو العقل أو الله المنبث في الكون، وازدهرت الفلسفة الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد على يد مؤسسها: زينون، وأرسى دعائمها أقريسيبوس (٣٣١-٣-٢٣٢ق.م)، وكان أفولها في القرنين الأول والثاني الميلاديين. ينظر: موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٢٧، والموسوعة الفلسفية: ص٢١٣.

(١) فيلسوف يوناني من أبرز فلاسفة اليونان قبل سقراط، ولد نحو (٥١٥ق.م) بإيليا جنوبي إيطاليا على الساحل الغربي، وهو مؤسس المدرسة الإيلية. وبارمنيدس يقول أن الوجود هو العالم، وهو واحد وقديم لا يتغير، وكامل لا ينقصه شيء، تام الاستدارة كالكرة، بمعنى أنه متواز في كل نقاطه لا درجات متفاوتة فيه؛ لكن هذا الوجود الواحد بالنسبة للعقل، كثير بالنسبة للحس، يجتمع فيه الأضداد: فهو وجود ولا وجود، وحار وبارد، وهش وصلب، ونور وظلام. ينظر الموسوعة الفلسفية: ص٨٥، ومعجم الفلاسفة: ص١٣٨.

(٢) ينظر: محاورة السوفسطائي (أوفى الوجود) لأفلاطون: ص ٩٠، وما بعدها تاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري: ص٥٧-٥٩، ١٧٤-١٧٥ على التوالي.

فقالوا بوحدة وجود مطلقة تنكر كل النسب والإضافات، ولا تفسح مجالاً للقول بممكن بوجه من الوجوه؛ وترى أن الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله، وأن الوجود واحد، هو وجود الله تعالى فقط، وبقية الموجودات وجودها عين وجود الواحد، وليست زائدة عليه بوجه من الوجوه. وممن قال بهذا: ابن سبعين وهو أكثر من نظّر لمذهب الوحدة المطلقة، وصرح به، وتبعه تلميذه الششتري[(١)]، والعفيف التلمساني[(٢)].

كما تمثلت في الطرح المادي للوحدة الوجودية من خلال المذاهب المادية الطبيعية القائلة بأن عالم الألوهية نفسه هو نتاج إنساني، وأن العالم وحده هو الحقيقي، وكل شيء يرد إلى المادة التي هي حية بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وما الله إلا مجموع كل ما هو موجود[(٣)]. وممن قال بهذا الفيلسوف الألماني: اسبينوزا[(٤)]؛ حيث

---

(١) علي بن عبدالله النميري، ينسب إليه منطقة ششتر من عمل وادي آش بالأندلس، وفيها درس وحصل معارفه، ثم شرع في السياحة والأنتقال، فمكث في المغرب فترة، ثم رحل إلى مصر واستقر بها. اجتمع بالنجم بن اسرائيل سنة (٦٥٠هـ)، وخدم ابن سبعين وتتلمذ عليه، وأخذ عنه مذهبه في الوحدة، وكان ابن سبعين دونه في السن؛ لكن اشتهر باتباعه، حتى صار يعبر عن نفسه في منظوماته، وغيرها بعبد ابن سبعين. توفي بقرب مدينة دمياط سنة (٦٦٨هـ). ينظر سبك المقال، لابن الطواح: ص١٠٣-١١٦، ونفح الطيب: ٢/ ١٨٥، ٢٠٥.

(٢) ينظر مقدمة تاريخ ابن خلدون: ص ٦١٦-٦١٧.

(٣) ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ٢٦٩. والمدخل إلى الفلسفة، أُزفلد كولبه: ص١٥٦-١٧٥، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري: ص٣٨، وفلسفة وحدة الوجود: ص١٧. وفلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى طريف الخولي: ص١٢٥-١٣١. والفكر الديني في الأدب المهجري: ١/ ٢٥١-٢٦١.

(٤) باروخ اسبينوزا، أو مبارك بن ميخائيل بن إبراهيم (باللغة العبرية)، فيلسوف هولندي من أصل يهودي برتغالي، ولد في أمستردام بهولندا سنة (١٦٣٢م). =

يزعم أن الله هو الجوهر السرمدي المطلق، وهو الوحيد الموجود بذاته، وهو مصدر الوجود وجوهره، والموجودات المتنوعة من أرواح وأجسام هي أعراض له(١).

المدرسة الثالثة:

وحدة وجود فلسفية صدورية (فيضية): وترى هذه المدرسة أن الواحد مع تمام وحدته، يفيض عنه كل شيء بتراتب وجودي؛ وهذا العالم وكل شيء فيه، يصبو للاتحاد بالله، ويشكل معه وحدة وجودية. وقال بهذه الوحدة أفلوطين، والفارابي، وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام. وكذلك قال بها الفلاسفة الإشراقيون كالسهروردي المقتول فيما يعرف بوحدة وجود إشراقية نورانية التي ترى أن الوجود كله نور، وأن الله الذي هو نور الأنوار تفيض منه الأنوار، ومنها يتكون الوجود(٢). هذا مجمل الأقوال في وحدة الوجود باختلاف القائلين بها.

= كان جده إبراهيم زعيماً للجالية اليهودية في المدينة، أما اسبينوزا فقد درس الدين اليهودي مع العلوم الأخرى، وعندما كبر؛ احتك بالنصارى، ومال إلى اعتقادهم، فأصدر اليهود في حقه حرمان، واتهموه بالإلحاد. تنقل بين مدن أوربا حتى عاد أخيراً إلى امستردام، وتوفي بها سنة (١٦٧٧م). تأثر في فلسفته بابن ميمون الفيلسوف اليهودي الذي نشأ بين المسلمين، وعن طريقه تأثر اسبينوزا بفلاسفة الإسلام. وفلسفة اسبينوزا في الجملة مؤسسة على قوله بوحدة الوجود، فيرى أن الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله فهما شيء واحد. ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ١٣٦ ومعجم الفلاسفة: ص٣٥٩.

(١) ينظر الموسوعة الفلسفية العربية: مج٢ ق٢ ص ١٥١٨.

(٢) ينظر حكمة الإشراق: ٢/ ١٢٥-١٤٨، والشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق (٤٨)ب. ورسالة "رد الشبهات الإبليسية" للشيرازي: ص ٣٤٨-٣٤٩.

رابعاً - تاريخ القول بوحدة الوجود:

يعتبر القول بوحدة الوجود أشد الانحرافات الصوفية في تاريخ التصوف بوجه عام. والقول بوحدة الوجود قول له قدمه في التاريخ؛ إذ هو نتاج للعقائد الفاسدة والمنحرفة عن جادة الصواب. وقلما تخلو عقيدة فاسدة من الإيمان بمبدأ وحدة الوجود؛ بل إن وحدة الوجود هي أساس تلك العقائد المختلفة في الغالب؛ وهذا الاختلاف بين العقائد، والإيمان بها جميعاً عند بعضهم؛ فرع من فروع القول بوحدة الوجود.

يقول الهجويري(١): «ويبقى هنا اختلاف الملحدة الذين يقولون إن الروح قديمة، ويعبدونها، ولا يعرفون فاعلا ومدبراً للأشياء غيرها، ويسمونها روح الإله الذي لم يزل، ويقولون أنها تنتقل من شخص إلى آخر، وليس هناك إجماع على أية شبهة وقعت للخلق بقدر ما على هذه، لأن جميع النصارى على هذا مهما اختلفوا في العبارة، وكل أهل الهند والصين وجميع بلادها على هذا، وتجتمع عليه الشيعة والقرامطة والباطنية، وهاتان الطائفتان المبطلتان أيضاً تقولان بهذه المقالة. وكل جماعة من جملة من ذكرناهم لهم مقدمات لهذا القول، وهم يؤيدون دعواهم بالبراهين»(٢).

(١) علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري، من مدينة "غزنة" لا يعرف تاريخ ولادته، إلا أنه من المرجح أنه ولد بعد سنة (٣٨٠هـ).رحل إلى خرسان وما جاورها من البلاد، ثم عاد إلى غزنة. وفي سنة (٤٣١هـ) رحل إلى الهند وتنقل فيها، وفي لاهور وقع في أسر الهندوس؛ حتى أطلق سراحه على يد الفاتحين المسلمين. توفي في لاهور سنة (٤٦٥هـ) تقريباً في عهد الأمير الغزنوي: إبراهيم بن مسعود. اشتهر بكتابه كشف المحجوب، ولم يصلنا غيره. ينظر الموسوعة الصوفية: ص٤٠١، ومقدمة كشف المحجوب، د.إسعاد قنديل: ص١٥-٢١.

(٢) كشف المحجوب للهجويري: ص٥٠٣-٥٠٤.

ولعل أقدم من عرف عنه القول بوحدة الوجود هم البراهمة، وما تفرع عنها من الأديان الوثنية الشرقية. ويمكن تقسيم الحديث عن تاريخ وحدة الوجود إلى قسمين :

الأول : في الملل السابقة زمنياً على الإسلام.

الثاني : في تاريخ المسلمين.

أولاً - مبدأ وحدة الوجود في الملل قبل الإسلام :

أ- القول بوحدة الوجود في الديانات الوضعية:

١- وحدة الوجود عند البراهمة (الهندوسية):

تدرَّج التصوف الهندي شيئاً فشيئاً من القول باتحاد جزئي عن طريق استغراق الفرد في المطلق إلى تصوف وحدة الوجود الذي يقول بالاتحاد مع الله عن طريق الحب[١]. أو بعبارة أخرى: وحدة الروح مع الكل، وحدة آتمان مع براهمان، حيث تمثل آتمان (Atman): النفس أو الروح الفردية، وأحياناً تمثل الروح الكلي الأسمى في العقيدة الهندوسية: بينما يمثل براهمان (Brahman): الحقيقة الإلهية وجوهر الكون، وهو الروح الخالد الذي صدرت عنه كل الموجودات، وتعود إليه، إذ منه المنشأ، وإليه المعاد[٢].

وربما اقتصر الأمر على أشخاص محددين من طائفة اليوجين Yogins (طائفة السحرة والكهنة عند الهنود)[٣] يطلق عليهم: الرجال

---

(١) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص ٢٢.

(٢) ينظر التنوير الآتي من الشرق، جي، جي، كلارك: ص ٣٤ (مع حاشية المترجم).

(٣) كلمة: "يوجين" الهندوكية والتي أطلقت على أعلى الناس كالسحرة، =

المتفوقون (Sur hommes)، وهم وحدهم الذين يمتلكون امتياز الدخول في اتحاد مع القدرة (La Puissanse) واكتساب قوي خارقة عن طريق هذا الاتحاد(١).

وقد تطور هذا الفكر حتى أصبح من صميم الديانة الهندوسية، فقول البراهمة - الذين يمثلون قمة الهرم في الهندوسية - بوحدة الوجود؛ هو نتاج مشاهدتهم العلاقة المتبادلة بين الحياة والتنفس، وواقع أن النبات مخبأ في البذرة والملح في الماء المالح من جانب. وظاهرة النوم والأحلام من جانب آخر. ولكي لا تبقى هذه الأمور في نظرهم ألغازاً لا تحل ؛ قبلوا القول بأن كل كائن مادي يحتوي على عنصر غير مادي، وأن العالم المحسوس يرتبط بعالم يتجاوز المحسوس. ولم يعد ما وراء الطبيعة في نظرهم قوة سحرية تفعل في الكائن، وإنما عنصر ملازم للكائن بصورة طبيعية وهكذا تشكل مبدأ أن روح كل شيء هي عنصر خالد غير مادي يأتي من نفس كلية هو جزء منها وإليها يعود(٢).

ويرى البراهمة أن نفوس الكائنات وكل الأشياء متطابقة مع النفس

= والشامانين كهنة المغول، تشتق من الجذر نفسه الذي تشتق منه الكلمة اللاتينية: "جونغو" ومعناها: جمّع أو وحّد: Joinder, Unir وكذلك الكلمة الألمانية: جوش ,Joch و.(Joug) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص٢٧-٢٨، ٥٩.

(١) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص ٢٧-٢٩.

(٢) ينظر فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٣. وجاء في الأوبانيشادات مقاطع تتعلق بمذهب النفس الكلية، وعلاقتها مع النفوس الفردية: " في الحقيقة إن المبدأ الذي تولد منه الكائنات وبه تعيش ما إن ولدت وإليه تعود عندما تموت، ينبغي عليك أن تسعى لمعرفته: إنه البراهمان" ينظر فكر الهند ص ٣٨.

الكلية- التي يسمونها: أتمان[١]- وبموجب هذا يتعلق كل ما هو روحاني بالنفس الكلية «وبما أن النفس الكلية موجودة في كل كائن؛ فإن الإنسان يجد نفسه في كل كائن أيضاً، في الكائن النباتي كما في الكائن الإلهي وذلك هو معنى العبارة الشهيرة "تات تفام آسي: هذا هو أنت" التي وردت في الأوبا نيشادات»[٢].

ونقل البيروني أثراً هندياً في نظرية وحدة الوجود عن أحد كبرائهم ويسمى باسديو: «قال باسديو في كتاب بكيتا: أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بيذ»[٣].

وفي الكتاب الهندي المقدس " الباجافاد جيتا " : «تحدث الرب قائلاً: جميع هذا العالم انبعث مني، بهيئة غيو مدركة. وجميع الموجودات توجد بي .. فروحي التي هي مصدر جميع الوجود؛ يتعلق بها كل شيء .. جميع الموجودات تعود إلى طبيعتي .. حيث أتخذ من الجسد البشري ملاذًا .. كذلك أنا في جميع الموجودات»[٤].

وأسوق هنا مثالاً على المفهوم الهندوسي عن الإله المطلق، المعبر

---

(١) أتمان :(Atman) كلمة سنسكريتية، يراد بها في الأدبيات الهندوسية: روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة، أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كل شيء (الفكر الشرقي القديم، جون كولر: ص٣٥، الحاشية (٥) للمترجم).

(٢) فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٧-٣٨.

(٣) تحقيق ما للهند، للبيروني: ص ٣٠.

(٤) الباجافاد جيتا: الكتاب الهندي المقدس: ص ١١٣-١١٤، ١١٧.

عنه بوحدة وجود شاملة لا تفريق فيها بين موجود وآخر، وتدريس علمائهم هذه النظرية لتلامذتهم عملياً؛ من أحد كتبهم المترجمة إلى العربية والذي يشتمل على مقتطفات من كتبهم المقدسة:

«مهما كان الكائن في هذا العالم، أسداً، نمراً، ذئباً، خنزيراً برياً، دودة، ذبابة، فإنها تصبح هو. إن أصغر جزيء أو جوهر يمثل ذات العالم كله. تلك هي الحقيقة. ذلك هو آتمان. ذلك أنت يا شفتا كيتو.. هذه الأنهار- يا عزيزي- تسيل، الشرقية منها تتجه نحو الشرق، والغربية منها تتجه نحو الغرب. تذهب من المحيط إلى المحيط. إنها تصبح المحيط ذاته. وبما أنها لا تعرف ولا تقول: "أنا هو هذا النهر" "أنا هو ذاك النهر"، هكذا الكائنات كلها، مع أنها انبثقت عن الكيان، لا تعرف ولا تقول "انبثقنا من الكيان". ومهما كان نوع الأشياء أو المخلوقات في هذا العالم فإنها تصبح هو، "أحضر ثمرة تين من هناك". "ها هي، يا سيدي". "قسمها". "قسمتها يا سيدي". "ماذا ترى في داخلها؟" "أرى هذه البذور الناعمة يا سيدي". "قسم إحدى تلك البذور" "قسمتها يا سيدي". "ماذا ترى فيها؟" "لا شيء أبداً يا سيدي". عندئذ قال له: "ذلك الجوهر الناعم الذي لا تراه أو تدركه، منه ارتفعت شجرة التين المقدسة هذه "صدقني" قال هو: "إن هذا الجوهر الناعم، يمثل العالم كله. هذه هي الحقيقة، ذلك آتمان، ذلك أنت". "ضع هذا الملح في الماء. وفي الصباح تعال لعندي". فعل كما أخبره. عندئذ قال له: "ذلك الملح الذي وضعته في الماء مساء البارحة أحضره إلى هنا" إنه حاول أن يمسك به، لكنه لم يجده، ذلك لأنه تحلل كله تماماً. "خذ جرعة منه من هذا الجانب" قال هو: "كيف هي؟". "إنها ملح". "خذ جرعة من الوسط" قال هو: "كيف هي؟"

"إنها ملح". "ضعها جانباً، وتعالي إلي". فعل كما طلب منه وقال: "إنها دائماً ذات الشيء". عندئذ قال له: "حقاً إنك لا ترى أو تدرك الكيان هنا، لكن حقاً هو هنا. إن أصغر جزيء يمثل ذات الكون كله. تلك هي الحقيقة. ذلك هو آتمان. ذلك أنت يا شفتاكيتو»[١].

إذا فإله الهندوس المعبود يختفي خلف كل شيء متحرك؛ ولكنه مع خفائه أظهر من كل شيء، فهو قريب وبعيد ضمن كل شيء، أصغر من الصغير وأكبر من الكبير كان واحداً فأحس الرغبة في التكثر فخرج من أشكال مختلفة[٢]، وكل معنى أو وجود خارجي عن ذاته وهم وخيال وباطل. فالخالق وخلقه شيء واحد، وكل الأشياء وكل الأحياء كائن واحد، فكل صورة من الكائنات كانت ذات يوم صورة أخرى، ولا يميز هذه الصورة من تلك ويجعلهما حقيقتين إلا الحس المخدوع:

«إنك أنت النار، وأنت الشمس، وأنت الهواء، وأنت القمر، وأنت الفلك المرصع بالنجوم، أنت براهمان الأعلى، أنت المياه، أنت خالق كل شيء أنت المرأة، وأنت الرجل، أنت الشاب، وأنت

(١) الفكر الفلسفي الهندي، سرفبالي رادا كرشنا، وشارلزمور: ص ١١٧-١١٩ عن كتاب الأوبانيشاد.

(٢) ويفسر الهنود سبب وجود الخلق على نحو تفسير الصوفية تماماً كما مضى معنا في مبحث (وحدة الأديان في المحبة الإلهية، في الأصل الأول: الحب منبع الوجود وسببه عند الصوفية). وخلاصة قولهم أن هذا الإله لا يشعر وهو وحده بالسرور؛ فشاء لذاته أن تنشق نصفين، فنشأ عن ذلك زوج وزوجة وبهذا نسل البشر، ثم تحول هو وزوجه إلى صور أخرى من الحيوانات تبدأ من أكبرها حجما، حتى تبلغ في التدرج أسفله حيث النمل، ويتم تزاوج في كل شكل ينتج منه التناسل، وقد أدرك هو حقيقة الأمر قائلاً: "حقاً إنني أنا هذا الخلق نفسه؛ لأني أخرجته من نفسي. من هنا نشأ الخلق" قصة الحضارة: ٣/ ٣٣-٣٤.

الصبية، أنت الشيخ الذي يتوكأ على عصاه، فثم وجهك في كل مكان. أنت الفراشة السوداء. أنت الببغاء الأخضر، ذو العينين الحمراوين. أنت رعد السحاب، وأنت الفصول، وأنت البحار. أنت البداية، أنت فوق الزمان، وفوق المكان»(١).

«إن البراهمان يُستخدم مسكناً لكل الكائنات، وهو سكن في كل الكائنات"، "إليك الحقيقة: كما أن النار الحارة تنبعث منها آلاف الشرارات الشبيهة بها كذلك يولد من الكائن الذي لا يتغير كل أنواع الكائنات التي تعود إليه". "البراهمان الأعلى نفس كل شيء، مبدأ الكون، الأكثر دقة من أدق الأشياء الكائن السرمدي، أنت هو، أنت هو (تات تفام آسي»)(٢).

ويقول شنكرا جاريا: «يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجي الذي يشبه غيره في شيء، ويختلف عنه في شيء، والذي يولد ويموت، ويأكل ويشرب ليس في الحقيقة شيئاً مذكوراً، وإنما الذي يجب أن ينظر إليه في شخصه هو الحقيقة الإلهية. ولهذا يصح أن يقال له: أنت الإنسان والإله، وأنت الخالق والمخلوق والعابد

---

(١) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٢) النصوص السابقة منقولة عن فكر الهند، البير شويتزر: ص ٣٨، وفي (ص٥٥) من هذا الكتاب نص آخر يفيد تسلّيم الهند المطلق بنظرية وحدة الوجود: "إن الإله الواحد مختبىء في كل الكائنات فهو يخترق كل شيء، ويسكن في كل كائن ويكون منه النفس". وانظر نصوصاً قريبة مما سبق في الفلسفات الهندية، لعلي زيعور: ١٢٩-١٣٠. ودين الإسلام، فراس السواح: ٢٧٣-٢٧٤. والبراهمان عند الهنود يقصد به المطلق اللاشخصي اللامحدود أي الإله. وثمة تعريف آخر للبراهمان بأنه كائن أعلى يجمع في شخصه كل الكمالات "انظر فكر الهند ص ٥٤.

والمعبود»[١].

يقول كرشنا أحد آلهتهم لأرجونا : «اعرفني يا أرجونا إنني أنا البذرة الدائمة لكل الموجودات، أنا ذكاء الذكي، وعظمة العظيم، أنا قوة القوي»[٢].

إذا فمن غير المستغرب مطلقاً تعدد الآلهة في ديانات الهند لدرجة القول أن عدد الآلهة في الهند أكثر من عدد البشر. بل إن من لوازم وحدة الوجود عند الهنود أن الهندي يرى الإله الذي يعبده في كل شيء ولهذا فهم يحترمون كل موجود له حياة. جاء في شريعة مّنُو (الهندوسية) : «بعض الناس يعبده في عنصر النار، وبعضهم يعبده في شخص سيد المخلوقات مَنُو، وبعضهم يعبده في إندار، وبعضهم يعبده في عنصر الهواء الخالص، وبعضهم يعبده في برهما الأزلي .. ذلك هو الله المحيط بجميع المخلوقات»[٣].

كما لا يزال القول بوحدة الوجود هو لب الفلسفات الهندية المعاصرة، يقول الفيلسوف الهندي المعاصر فيفيكانندا : «الله موجود في الكائنات جميعاً، فهذه الكائنات صوره الكثيرة»[٤].

---

(١) فصول في أديان الهند للأعظمي: ٤٨.

(٢) الفكر الفلسفي الهندي. سرفبالي راداكرشنا، وشارلزمور ص ١٩٠ عن كتاب "بهاغفاد- غيتا". أحد كتب الهندوس المقدسة عندهم.

(٣) حضارات الهند، غوستاف لوبون: ٣٣٥.

(٤) قصة الحضارة: ٣/٤٠٩. كما أن فلسفة اليوجا المتفرعة من الهندوسية تقوم على الإيمان المطلق بوحدة الوجود، انظر فلسفة اليوجا، لـ "يوجي راماشاراكا" : ص ٢٠٣-٢٢٤.

٢- وحدة الوجود في ديانات الشرق الأقصى:

وكما في الديانة الهندوسية؛ فإن القول بوحدة الوجود من سمات ديانات الشرق الأقصى في الغالب ؛ إذ أن معظم هذه الديانات منشق عن الديانة الهندوسية.

ومن الداعين والقائلين بوحدة الوجود البوذي "نيشيرين"(١) ففي رأيه أن كل ما هو موجود يشاطر بوذا الأول في حياته(٢)، وبوذا هو الإله عندهم.

وفي البوذية(٣): لا يخلو مكان من بوذا فهو الموجود الحقيقي وما عداه وهم وخيال، وفي داخل كل إنسان يقطن البوذا. وما المظاهر المتعددة إلا مظاهر للبوذا فهو الوحدة الحقيقية والحقيقة الوحيدة، وبعبارة أخرى «إنه في كثرة الأشياء»(٤)، و«الله هو العالم والعالم هو الله»(٥) بزعم البوذية. ويحكي مؤرخو الديانات أن ناسكاً دخل معبداً

---

(١) راهب بوذي ياباني، عاش بين عامي (١٢٢٢م-١٢٨٢م) ينظر: فكر الهند. ألبير شويتزر: ص١٣٢.

(٢) ينظر فكر الهند. ألبير شويتزر: ص١٣٢-١٣٣.

(٣) البوذية في أصلها مذهب أخلاقي أكثر منه عقيدة مؤصلة، فالبوذية لا تنكر عبادة الآلهة الشائعة بين الناس، ويرى بوذا أن "السعادة والشقاء دائماً نتيجة سلوكنا نحن وشهواتنا نحن" كما لا يجعل الجنة والنار من صميم عقيدته. وهو يرى أنه ليس في هذا الكون مبدأ ينم عن الدوام، ولا مركزٌ لحقيقة أبدية خالدة؟مما يفهم منه أن بوذا كان ملحداً. وقد تحولت البوذية بعد بوذا إلى عقيدة عند أصحابها ذات طابع وثني يقوم في أساسه على تأليه بوذا، والقول بالتناسخ. ينظر: الفكر الشرقي، د. يونج شوون كيم: ص٥٣-٥٦. والبوذية، هنري آرفون: ٤٧-٧٦.

(٤) التصوف البوذي والتحليل النفسي، د.ت سوزوكي: ص٦٧.

(٥) التصوف البوذي والتحليل النفسي، د. ت سوزوكي: ص١٠٢.

وبصق على صورة بوذا، ولما أنَّبوه قال: «أرجو أن تروني مكاناً أبصق فيه لا وجود لبوذا فيه»[١].

أما عند اليابانيين فالطبيعة بمختلف أشكالها وصورها؛ هي من التعظيم والقداسة بمكان على اعتبار أنها مظهر من مظاهر الآلهة، وهذا يفسر لنا ذلك التناغم الشديد عند اليابانيين مع الطبيعة، فكل شيء عندهم ذو قوة وجمال أو شكل متفوق؛ كان موضعاً للإجلال والتعظيم، وكانوا يطلقون عليه لفظة " كامي". والكون عندهم متشرب بالألوهية التي تسربت في كافة مظاهره، حتى الصخور والجبال، فلقد مجد اليابانيون القدامى الروح في كل شيء سواء كان سامياً أم منحطاً، والذي يبدو أنه يحوي قوة غير عادية أو صفات تثير الرهبة[٢].

وفي التاوية اعتقاد سائد بأن مصدر الكائنات جميعاً هو "التاو" فهو المصدر الحقيقي لكل الظواهر، فالمعروف واللامعروف والموجود واللاموجود تتماثل في التاو المطلق. والذي يجمعْ أجزاء الكون في داخله وأنه كان موجوداً قبل السماوات والأرض لا صوت له، متخللاً كل شيء، وهو الرداء الذي يكسو ملايين الأشياء ويرتقي بها نحو الوحدة، فالتاو يعني في مجموعه الأشياء كلها، وهو الواحد والموجود الوحيد، طالما أن كل شيء يحول نفسه إلى حقيقة التاو، فجوهر الأشياء والمخلوقات هو التاو فهو الحقيقة المتضمنة للكل ومبدأ كل شيء[٣].

---

(١) ميثالوجيا الكون المؤله، طلعت بدر: ص١٢٤-١٢٥.

(٢) ينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص١٢٦.

(٣) ينظر كتاب التاو، ترجمة: فراس السواح: ص ٣٥، ١٢٣، ١٥٤، ١٩٨، والفكر الشرقي، يونج شوون كيم: ص ١١٧، والفكر الشرقي القديم جون كولر: ٣٧٩، ٣٨٣.

يقول تشوانغ تسه[١] أحد فلاسفة الصين: «التاو في كل مكان، ولما سألوه أن يمثله لهم قال: إنه هنا في هذا النمل.. في الأدغال.. في الآجر والقرميد..وفي الروث أيضاً»[٢]. ومن قدماء فلاسفة التاو: شاو يونغ[٣]، وكان يقول بوحدة العالم المادية المسيرة بالروح الحيوي[٤].

والسيخية، والتي وجدت على أساس تلفيقي بين الإسلام والهندوسية؛ نشأت وحدة الوجود معها منذ ولادتها على يد مؤسسها نانك. يقول نانك في كتابه "كروكرنتها صاحب": «أنت القلم وأنت الخط، وأنت الحبر وأنت الطاولة. أنت السمك، وأنت الشبك، وأنت الصياد، وأنت فقط أنت لا غيرك»[٥].

---

(١) فيلسوف صيني، لقبه تشوانغ تسه، واسمه: تشوانغ تشيو. عاش في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، وربما في مفتتح القرن الثالث. اعتزل في آخر عمره على مقربة من جبل نان، ومات هناك. له تأثير في التاوية يذكر بتأثير بولس في النصرانية. وكان له موقف معادٍ من كونفيوشيوس ومدرسته. ينظر معجم الفلاسفة: ص٢٣٧.

(٢) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ١١٢.

(٣) شاو يونغ، ويسمى أيضاً شاو كانغ هي، وشاو ياو فو، ويلقب بآن بويه سيان شنغ. فيلسوف صيني ولد سنة (١٠١١م). واحد من المفكرين المشاهير ممن مهدوا السبيل أمام الكونفوشيوسية المحدثة. طالع كثيراً منذ عهد طفولته، وكان يرفض التدفئة شتاء، أو استخدام المروحة صيفا. رقد أرضًا طوال ثلاثين عاماً، بدون وسادة أو حصير. ارتحل إلى شمال الصين ووسطها لنشر ما يؤمن به ويعتقده، وكانت وفاته سنة (١٠٧٧م). ينظر: معجم الفلاسفة: ص ٣٨٨.

(٤) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ٨١.

(٥) فصول في أديان الهند، محمد ضياء الرحمن الأعظمي: ١٧٥.

٣- وحدة الوجود عند البابليين[(١)]:

يظهر القول جلياً بوحدة الوجود في الديانة البابلية في قصة خلق العالم؛ حيث تبدأ القصة بخلق الآلهة أنفسهم، فظهرت من ماء لا شكل له مثنى مثنى، فكانت هذه المادة الخام مقدسة بحد ذاتها وموجودة منذ الأزل، وهي خليط مائع، يفتقر كل شيء فيه إلى حدود[(٢)]: «عندما امتزج الحلو بالمر، لم ينم القصب، ولا السير كان يعكر الماء بالوحل، كانت الآلهة بلا اسم، ولا طبيعة، ودون مستقبل»[(٣)]. ثم انبثقت ثلاثة آلهة من الأرض البدائية الشاسعة، ثم انبثقت آلهة أخرى من هذه الآلهة، في العملية التي تعرف بالفيض أو الانبثاق (emanation). انبثقت الآلهة الجديدة كل منها من الآخر مثنى مثنى. ومن ثم تولد الإنسان عن طريق مزج دم أحد الآلهة بالغبار، فبالتالي خلق الإنسان الأول من مادة إله؛ ولذلك يشاركه في طبيعته المقدسة، والفارق الوحيد بينهما هو أن الآلهة

---

(١) إمبراطورية وثنية قديمة قطنت بلاد الرافدين، وتشمل الجُزء الجنوبي تقريباً من العراق الحديث. أول إشارة عن البابليين تعود إلى (٢٢٠٠) قبل الميلاد حين أسس الملك: سومو آبوم- أول حاكم بابلي- أسرة حاكمة في سنة (١٨٩٤ ق.م) وكان أبرز ملوك تلك الأسرة: الملك حمورابي الذي حكم بين (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) ووضع تشريعات عرفت باسمه. ثم دب الضعف في مملكة بابل، وسيطر عليها الآشوريون في حدود (٨٠٠ق.م)، وفي سنة (٦٢٦ ق.م) استطاع القائد البابلي "نبوبولصر" بناء الإمبراطورية البابلية الحديثة، وخلفه ابنه: نوبخذ نصَّر الذي بلغت المملكة في عهده اتساعاً لم تشهده من قبل، وبعد موته دب الضعف في المملكة البابلية مرة أخرى حتى سقطت على يد الفرس سنة (٥٣٩ ق.م). وكتابتهم تتكون من رموز مسمارية الشكل منقوشة على ألواح من طين، وهي مطورة من اللغة السومرية. ينظر الموسوعة العربية العالمية: ٤/ ١٣.

(٢) ينظر الله والإنسان، على امتداد ٤٠٠٠ سنة، كارين آرمسترونغ: ص٢١.

(٣) المرجع السابق: ص٢١.

كانت أكبر قدرة، وكانت خالدة[١].

وتفيد قصة خلق العالم عند البابليين إنكار الخلق من عدم وهو ما نجده عند الصوفية الاتحادية المنتمين للإسلام، وهو أساس من أسس نظرية وحدة الوجود عندهم كما سيأتي بيانه. كما يتضح منها تشبع البابليين بالوثنية فاعتقدوا أن الآلهة بشر مثلهم.

٤- وحدة الوجود عند قدماء المصرين:

يرى المصريون أن العالم قد انبثق من الواحد؛ لأن اللاموجود (العدم) واحد ومن الواحد نشأ ازدواج "الشيئين"، وتنوع "ملايين" الأشكال المخلوقة. والإله منقسم والخلق جزء منه[٢]. «وفي عصر الدولة القديمة كان الإله يوصف بأنه يتجلى ويسطع مثل الشمس»[٣].

لقد كان المصريون يؤمنون بإله مطلق هو الوجود كله، بينما تعتبر المعبودات الأخرى مجرد صفات أو أقانيم مختلفة للذات الإلهية. إن هذه الذات الإلهية متغلغل عبر كل مخلوق موجود ومتحدة به. بل يمكن القول بأن للآلهة ذوات متنوعة سارية في كل الوجود، ومتحدة بمظاهره التي هي صورة انعكاسية لها، فولدت منها آلهة متعددة، والتي لم تكن مستقلة عن بعضها البعض؛ ولذا اتخذوا من الآلهة المختلطة بين النبات والحيوان والإنسان، دلالة على المعبود المطلق الذي يتجلى في مظاهر الطبيعة المختلفة[٤].

---

(١) ينظر المرجع السابق: ص٢٢-٢٣.

(٢) ينظر ديانة مصر الفرعونية، إريك هورنونج: ص٢٦٥.

(٣) الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني: ص ٦٩.

(٤) ينظر الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني: ص ٧٩. وديانة مصر الفرعونية، إريك هورنونج ص ٥٣، ١٠٨-١٠٩، ١٢٥-١٢٨.

ب - القول بوحدة الوجود في الديانات الكتابية:

١- وحدة الوجود في اليهودية :

تبلورت وحدة الوجود في طائفة الحسيدية[١] من اليهود أكثر من غيرهم. وتنطلق وحدة الوجود عندهم من القول باشتمال الله على الطبيعة، أي أن الطبيعة في الله، والكل في الله ويرون أن كل شيء خُلق وصُوِّر من وجود الله، وأن الكون خرج من الله كما تخرج محارة الحلزون منه[٢].

ومن أقوال "بعل شم طوب"[٣] مؤسس هذه الطائفة : «إن العالم مرآة يعكس جلال الله» ويقول أيضاً : «إن الله موجود حتى في الشر

(١) الحسيدية مذهب يهودي باطني غنوصي، ولفظ " الحسيدية" بمعنى: التقوية، وقيل أصله" الحصيدية" مشتق من الحصيد بالآرمية والعربية، وهو أسافل الزرع التي تبقى لا يتمكن منها المنجل، فالحصيديون بهذا المعنى: هم البقية الصالحة التي لم تتمكن منها ديانات ولا عادات الأغراب. ومؤسس هذه الفرقة هو "بعل شم طوب" الآتية ترجمته. ومجمل اعتقادات هذه الطائفة ترتكز على إيمانهم بوحدة الوجود، وفسروا الخلق والوجود كله في ضوئها. ويقولون بالتناسخ، والذي يسمى بالعبرية " غلغول" وهو انتقال الأرواح بين الأجساد، وقد يحدث مرة واحدة وقد يحدث لأكثر من مرة. ينظر: اليهود الحسيديم، جعفر هادي حسن، والموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د.عبدالمنعم الحفني: ص٩٥.

(٢) ينظر اليهود الحسيديم: ص٦١. والموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ص ٩٥.

(٣) إسرائيل بن اليعازر، المعروف ببعل شم طوب، أي: العارف بالله، أو بأسرار الاسم الأعظم. متصوف يهودي، ولد في أوكرانيا سنة (١٧٠٠م)، مؤسس مذهب الحسيدية، اعتكف في الغابات والجبال سبع سنين، ثم خرج على الناس بمذهب الحسيديم، وينزله أتباعه منزلة الأنبياء ونسبوا إليه التمتع بقوى خارقة. كانت وفاته سنة (١٧٦٠م) ينظر اليهود الحسيديم: ص١٥-٢٦. الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية: ص ٦٧.

والذنوب .. وليس هناك فاصل بين المقدس وغير المقدس .. وليس هناك حاجز بين الإنسان وخالقه»[(١)].

وتستدل هذه الطائفة بعبارات من التوراة على مذهبهم في وحدة الوجود؛ منها ما جاء في سفر التثنية[(٢)] : «واعلم اليوم وردد في قلبك أن الرب هو الإله في السماء من فوق، وعلى الأرض من تحت، ليس هناك سواه»، فقالوا بأن هذه العبارة تعني أن ليس هناك شيء آخر عدا الله، أي أن الله في الواقع وحدة وجود بزعمهم[(٣)].

وهذا النوع من وحدة الوجود معروف عند بعض طوائف اليهود، وهو ما يسمى بمذهب الكمون وهو «القول بأن العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) يُردُّ إلى جوهر واحد أو مبدأ واحد كامن في المادة، هو مصدر بقائها وحركتها، هذا المبدأ أو الجوهر يسميه دعاة وحدة الوجود الروحية " الإله "، فيحل الإله في الإنسان ثم يحل في بعض ظواهر الطبيعة. ثم يحل فيها جميعها بغير استثناء حتى يصبح حالاً في كل شيء (الإنسان والطبيعة) كامناً فيه ويصبح الإله والعالم وكل الوجود وحدة واحدة لا وجود مستقلاً للواحد عن الآخر، أي أن الإله يصبح متوحداً مترادفاً مع سائر مخلوقاته (الإنسان والطبيعة) لا وجود له خارجها ومع هذا يظل محتفظاً باسمه، وهذا ما نشير إليه بأنه "حلولية شحوب الإله" حيث تمحى الثنائيات في الكون إلى حد كبير ولا يبقى منها سوى الظلال والألفاظ، وتختفي إمكانية التجاوز ولا يبقى سوى وهم

---

(١) اليهود الحسيديم: جعفر هادي حسن: ص ٦١. وينظر الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ص ٦٧.

(٢) سفر التثنية: الإصحاح الرابع، الفقره ٣٩.

(٣) ينظر اليهود الحسيديم، جعفر هادي حسن: ص٦١.

التجاوز، وهذه هي وحدة الوجود الروحية. ثم يفقد الإله اسمه ويُطلَق على المبدأ الواحد عبارات مثل " قانون الحركة" أو "قوانين المادة" فَتمَّحي الثنائيات تماماً، بما في ذلك الثنائية اللفظية، وتسود الواحدية ويزول وهم التجاوز وننتقل من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية وما نسميه "حلولية موت الإله" أو "حلولية بدون إله»[١].

٢- وحدة الوجود في النصرانية:

القول بوحدة وجود روحية أمر ظاهر في النصرانية المحرفة، وأول من ورد عنه القول بوحدة الوجود من النصارى هو بولس، فقد جاء عنه في رسالة كورنثوس الأولى: «أما تعلمون أنكم هيكل الله، وروح الله يسكن فيكم»[٢] وفي رسالة كورنثوس الثانية يقول بولس: «إننا جميعاً نتحول إلى الله، وكل ما يتغير إلى شيء آخر، يصبح متحداً معه في هوية واحدة. ومن ثم لو أنني تغيرت إلى الله، وجعلني واحداً مع ذاته، فلن يكون هناك عندئذ، مع الله الحي، أي تمييز بيننا. وأيضاً: الله وأنا، نحن واحد»[٣].

ويقول الفيلسوف النصراني المتصوف ايكهارت: «عن طريق التوهج [ويعني الاتحاد] أكتشف أن الله وأنا واحد.. فأنا المحرك الذي لا يتحرك والذي يحرك كل شيء.. وهنا أيضاً يتحد الله مع الروح في هوية

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ٥/ ٣٠.

(٢) الكتاب المقدس. العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: الإصحاح٣: الفقرة (١٦).

(٣) التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص٢٧٧. وعبارة بولس هي: «ونحن جميعاً ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف كما في مرآة، نتغير إلى تلك الصورة عينها من مجد إلى مجد كما من الرب الروح».اهـ. الكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٣، الفقرة: ١٨.

واحدة»[١].

ويقول: «العين التي أرى بها الله هي نفس العين التي يراني بها الله، فعيني وعين الله واحدة وهي هي واحدة في الرؤية، واحدة في المعرفة، واحدة في الحب»[٢].

ويرى أصطفان بن صُدَّيللي[٣] أن العالم كله بالنسبة إلى الله في حكم أشعة الشمس بالنسبة إلى الشمس، وكل الموجودات صادرة عن الله وهي تعود إليه. ففي الأزل كان الوجود الخالص المحض، أي الوجود المحض لا غيره، ثم صدرت عنه الدنيا والروح والمادة[٤].

وعند القديس أوغسطين الله "هو من هو" كما ورد في سفر التكوين، وهو الخير المطلق، ومبدأ كل وجود، وفي ذواتنا نجد الله. وفي الحق تعالى توجد الصور والحقائق الأزلية. والله موجود فينا ملتف حولنا كالماء الدافق والذي تنبع منه كل أعمالنا وفضائلنا، الله موجود مطلق، الله لا يملك صفاته ولكنه هو نفسها، وهذه الصفات توحد

---

(١) التضوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص ٢٧٧.
(٢) المرجع السابق: ص٢٧٧.
(٣) اصطفان بن صُدَّيللي، أو اسطفن بارسودايلي. عاش في القرن الخامس الميلادي، وكان أستاذاً في مجمع أريوباجوس. نقل مذهب وحدة الوجود إلى مدينة (الرها) ونشره هناك، وقد استمد هذا المذهب من رحلاته من مصر وغيرها، واشتغل في (الرها) بشرح الإنجيل، وأنكر أبدية عذاب جهنم مؤكداً أن العصاة سيعودون إلى الجنة بعد تطهير. فقام أهل الرها عليه ورموه بالإلحاد فرحل إلى بيت المقدس ووجد أرضاً خصبة لنشر آرائه ونسبها إلى ديونيسيوس الأريوباجي، الذي تخرج من مجمع أريوباجوس وكان معاصراً ليعقوب السروجي (ت ٥٢١م). ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص١٤-١٥. والفكر العربي ومركزه في التاريخ، أوليري: ص ١٦٢.
(٤) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ١١٩-١٢٠.

الخالق بخلقه، عندما تنعكس على المخلوقات فيبدو كل شيء خيراً وجميلاً، لأن الله جميل وخير، والضوء الإلهي عندما يشع على كل البشر يستوي فيه الخاطئون منهم والصالحون. والعالم عنده هيولي تسري فيها الصور الإلهية، وهو أشبه بمرآة يرى الفكر فيها انعكاس الله في كل الأشياء، وكل الأشياء المتناهية موجودة في الله، ليس كأنها في فراغ، بل لأنه جوهر محسوس يخترق كل جهات كرة العالم[١].

يقول أحد النصارى المعاصرين: «إن مسيحية العهد الجديد تمثل اتحاداً سرياً، فأنا على فهم وإدراك بحقيقة وجود الرب بداخلي؛ فأنا لا أنظر إلى الرب بالخارج .. الأب يسكن بداخلنا بقوة روحه القدوس»[٢].

٣ - وحدة الوجود في الفلسفة:

دان قدماء اليونان بمبدأ وحدة الوجود، فكان منهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد، وقال بعضهم بالكمون[٣]، ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، ووجود غيرها خيال. وذهبوا إلى أن الموجود شيء واحد وأن العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفة،

---

(١) ينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص١٠١-١٠٥. وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص٣٩-٤٣. وموسوعة الفلسفة: ١/ ٢٥٠-٢٥١.

(٢) فهم معاملات الله، بوب مامفورد: ص ١٧٦.

(٣) الكمون: هو استتار الشيء عن الحس، كالزبدة في اللبن قبل ظهورها، وكالدهن في السمسم. ومبدأ الكمون هو القول بأن الكل داخل في الكل؛ أي أن عناصر الوجود جميعها تتضمن بعضها بعضا، ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة، وهذا المبدأ مقدمة من مقدمات مذهب وحدة الوجود، أو نتيجة من نتائجه. ينظر مفاتيح العلوم، للخوارزمي: ص١٤٠، والملل والنحل: ١/ ٥٦، والمعجم الفلسفي، د.جميل صليبا: ٢/ ٢٤٤.

وتحل قوتها في أبعاضه بأحوال متابينة توجب التغاير مع الاتحاد[(١)]. بل قال بعضهم بوحدة وجود مادية، ولعل من أشهرهم الفلاسفة الأيونيون[(٢)] أو الطبيعيون: على اختلاف بينهم في أصل الموجودات. ومن أبرزهم: طاليس[(٣)] الذي كان يرى أن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء، وهو «العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها؛ فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأول، فمحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلا وفي ذات العنصر صورة له ومثال عنه»[(٤)]. ومن هذا المنطلق يرى طاليس أن

---

(١) ينظر تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص٢٤-٢٥. لم يقتصر القول بوحدة الوجود على الفلاسفة بل شمل ذلك الأدباء، جاء في رواية إغريقية بمناسبة الألعاب الأولمبية في القرن السادس قبل الميلاد مايلي: «واحد هو الأصل، واحد أصل البشر والآلهة» ينظر الله والإنسان، على امتداد ٤٠٠٠ سنة: ص٢٣.

(٢) المدرسة الأيونية، وتسمى أيضاً: الملطية حيث عاشوا. مدرسة كل فلاسفتها أيونيين، اجتمعوا على نزعة مادية ترد الكون إلى مبدأ مادي واحد هو أصل الوجود، وهي من المدارس اليونانية الفلسفية القديمة قبل سقراط، وبها يبدأ التفلسف اليوناني تاريخياً. ينظر الموسوعة الفلسفية: ص٤٢٢، ٤٢٤.

(٣) طاليس أحد حكماء اليونان السبعة، عاش بين عامي (٦٢٤-٥٤٦ق.م). اشتهر بأنه منشيء الفلسفة اليونانية؛ رد كل شيء إلى الماء وقال إنه أصل الموجودات. كان مهندساً وفلكياً ورياضياً، واستطاع أن يحل مشكلة قياس ارتفاع الأهرام بقياس ارتفاع ظله وقت الظهيرة. ينظر الملل والنحل: ١/ ٦١، والموسوعة الفلسفية: ص٢٧٨.

(٤) ينظر الملل والنحل: ٢/ ٦٢-٦٤، وما قبل الفسفة، هـ. فرانكفورت، وآخرون: ص٢٧٩، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص١٢. وموسوعة الفلسفة: ١/ ٢٧٦. يعتبر قول طاليس بأن الماء أصل الوجود من أقوى الأقوال في وحدة الوجود المادية التي قد ينخدع بها البعض، إلا أن الذي دلت عليه النصوص أن الله خلق الأحياء من الماء كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وهذا ما نجده أيضاً في التوراة في سفر التكوين (الإصحاح =

الكون حافل بالآلهة، وكل الأشياء ملأى بالآلهة[١].

ومنهم: انكسيمانس[٢] حيث قال إن الهواء هو المادة الأولى الذي تكونت منه الأشياء[٣].

وتبعه الفيثاغوريون في قوله هذا. إلا أنهم «رأوا أن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد وأن مبادىء الأعداد هي عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد»[٤].

ومن فلاسفة أيونة: هرقليطس[٥]، الذي يرى أن النار المبدأ الأول

= الأول: ١-٣١). والأمر كله خلق الله، فلا يلزم من كون الماء يدخل في تكوين بعض المخلوقات كالإنسان مثلاً؛ أن يكون هذا الإنسان وجد من الماء من دون خالق؛ بل الإنسان مخلوق من طين الذي قوامه أربعة عناصر: هي الطين والماء والهواء والنار؛ وذلك لحكمة من الخالق تعالى، وهي كما قال بعض المفسرين أن يكون ملائماً لما في هذا العالم؛ فيكون بقاؤه بذلك الذي خلق منه. ينظر نظم الدرر، للبقاعي: ١١/ ٤٣.

(١) الملل والنحل: ٢/ ٦٢.

(٢) انكسيمانس: فيلسوف يوناني هو الرجل الثالث في المدرسة الأيونية، عاش بين عامي (٥٨٨-٥٢٤ق.م). ذهب إلى أن أصل الوجود هو الهواء على خلاف ما ذهب إليه أستاذه طاليس، وإن اتفقا على النزعة المادية في تفسير الوجود. ينظر الملل والنحل: ٢/ ٦٦، ومعجم الفلاسفة: ص١٠٧.

(٣) ينظر الملل والنحل: ٢/ ٦٧، وما قبل الفسفة: ص٢٧٩، وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص١٦. وموسوعة الفلسفة: ١/ ٢٧٧-٢٧٨.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٢-٢٣. وينظر شواهد الربوبية، للشيرازي: ص٣١٧.

(٥) فيلسوف يوناني (٥٤٠-٤٧٥ق.م) ولد في إفسوس إحدى مدن اليونان في آسيا الصغرى. يقال أنه تنازل لأخيه عن الملك رغبة في العلم. ويقال له: يراقليطوس الظلمي نسبة إلى الظلمة، لأن أسلوبه غير واضح وغامض. تأثر به غلاة الشيعة والحلاج والسهروردي واليزيدية في قولهم بأن النار أشرف العناصر. كما =

الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، فيقول: «هذا العالم الذي هو دوما ذاته للجميع، لم يصنعه قط أحدٌ من الآلهة أو البشر. لقد كان حتى الآن، وسوف يبقى إلى الأبد ناراً حية لا تخمد، بها مقادير تشتعل، ومقادير تنطفيء»[١].

أما انكساغورس[٢] تلميذ طاليس فذهب إلى أن أصل الكون مادة لا شكل لها ولا نهاية ولا حدود، وأن هذه المادة قد حوت في كيانها كل موجود، وأن «أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل لا نهاية له.. منه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف»[٣]. وانكساغورس أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم «نوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل من النطفة المهينة، والطير من البيض، فكل ذلك ظهور عن كمون، وفعل عن قوة، وصورة عن استعداد مادة، وإنما الإبداع واحد، ولم يكن بشيء آخر سوى ذلك الجسم الأول»[٤].

= قال هرقليطس بالتغير المستمر، فالشيء الواحد لا يستمر على حاله، والأشياء كلها تتحول باستمرار، وأن كل شيء يحوي الضدين: فيكون حاراً وبارداً مثلا. كما قال إن المعرفة العقلية هي التي تفيد اليقين فقط. ينظر: موسوعة الفلسفة: ٢/ ٥٣٣.

(١) ينظر: ما قبل الفسفة، تأليف: هـ. فرانكفورت، وآخرون: ص ٢٨٤.

(٢) انكساغورس (٦١١-٥٤٧ق.م) تلميذ طاليس يذهب مذهبه في التفسير المادي للوجود، أول من قال بالكمون والظهور. وأول من وضع خريطة للعالم، وخريطة لنجوم السماء، وصنع كرة فلكية. ينظر الملل والنحل: ١/ ٦٤، ونزهة الأرواح: ١/ ٣٠١.

(٣) الملل والنحل: ٢/ ٦٥.

(٤) الملل والنحل: ٢/ ٦٥.

ومن قال بوحدة الوجود من فلاسفة اليونان: الفلاسفة الأيليون[١]؛ حيث يتفق أقطاب هذه المدرسة في القول بأن العالم موجود واحد، وطبيعته واحدة.

ومن أقطاب هذه المدرسة: أكسانوفان؛ فيذكر أرسطو عنه: «أنه نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يبين إن كان العالم عنده واحداً من حيث الصورة أو من حيث المادة»[٢].

أما بارمنيدس فيرى أن الوجود واحد تام التناهي والتعيين في جميع جهاته، إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض، مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها، وأنكر بارمنيدس الكثرة والتغير، واعتبرهما وهماً وظناً[٣].

ونجد وحدة الوجود عند أفلاطون فكل شيء عنده إله أو إلهي دون فارق كبير ولا تميز، إلا أنهم على درجات في مقام الألوهية أعلاهم

---

(١) نسبة إلى "إيليا" على شاطىء ايطاليا الغربي. والإيلية مدرسة ميتافيزيقية لا تعول على العلم الطبيعي، وتقول بعالم موجود واحد تجعله الموضوع الأول للعقل، وتصفه بالسكون وتنكر عليه الحركة والكثرة. ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٧، والموسوعة الفلسفية للحفني: ص ٨٥، ٤٢٢.

(٢) تاريخ الفلسفية اليونانية، يوسف كرم: ٢٨. عن أرسطو: ما بعد الطبيعة م١ ف٥ ص ٩٨٦ ع ب ص ٢٠-٢٤، وينظر موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: ١/ ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) محاورة السفسطائي أو(في الوجود) لأفلاطون: ص٩٠، وينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٢٩. وينظر بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير: ص١٦١-١٩٠. وتاريخ الفلسفة الغربية. برتراند رسل: ١/ ٩١.

منزلة الخير والجمال المطلق[١].

وتبع أرسطو[٢] شيخه أفلاطون في القول بوحدة الوجود، حيث يقول: «فأما أن العالم واحد فظاهر... فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى، فكثرة هذه إنما هي في العدد، والصورة واحدة»[٣].

ويقول: «هو العقل وهو العاقل»[٤].

أما المدرسة الرواقية فهي تدين بمذهب شمول الألوهية أو وحدة الوجود، ويرون أن النار هي التي تمسك أجزاء العالم وتجعله واحداً. كما أنها هي التي تربط أجزاء العالم وتجعل منها كلاً متماسكاً. ويرون في النار رأي هرقليطس من أنها شيء حي، وفيه قانون أو قدر أو عقل تعمل بموجبه وأن العالم جسم في نفسه النار العاقلة. ويدعون العالم الله. فهم حلوليون لا يفصلون بين الله والعالم. بل يحلون الله في العالم، ويجعلونهما موجوداً واحداً يتطور من النار الصرفة إلى مظاهر الكون المختلفة، ثم تخلص من هذه المظاهر فيحدث "الاحتراق

---

(١) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٨٧-٨٨، ٢٥٤.

(٢) أرسطوطاليس بن نيقوماخوس (٣٨٤-٣٢٢ق.م) المعلم الأول كما يسميه فلاسفة المسلمين، طبيب ملك مقدونيا. توفي أبوه وهو حدث، التحق بأكاديمية أفلاطون وهو في سن السابعة عشرة، قضى فيها عشرين سنة حتى وفاة أفلاطون، صحب الإسكندر الأكبر وشاركه في بعض فتوحاته. فلسفته طبيعية أكثر منها إلهية، يرى قدم العالم، وأن الكواكب كائنات حية من جنس الآلهة، يعتبر أكثر فلاسفة اليونان تأثيراً في فلاسفة المسلمين، فضلاً عن فلاسفة النصارى والغرب عموماً. ينظر نزهة الأرواح: ١/ ١٨٨، وموسوعة الفلسفة: ١/ ٩٨.

(٣) حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (ضمن كتاب أرسطو عند العرب، د. عبدالرحمن بدوي): ص ٨.

(٤) حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (ضمن كتاب أرسطو عند العرب): ص ٦.

العام" وتعود فتتطور على نفس هذا النسق، وهكذا إلى ما لا نهاية[١]. وهذا الموجود الواحد عند الرواقيين هو : «رباط الكائنات جميعا، إنه يحوي أجزاءها جميعا، ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك والانفصال .. إنه يملأ كل ثنايا المادة، ويكون نسيج كل كائن وإنه منتشر في كل مكان، ومحتو وغير قابل للقسمة»[٢].

وقد تأثر فيلون[٣] بالمذهب الرواقي، فقال بوحدة الوجود : واعتبر أن العالم كأنه ذاهب في الألوهية، وأن كل شيء مفعم بالله. حتى إن الاعتقاد بحقيقة وجود العالم كأنه ذاهب في الألوهية، أو يتضاءل بجانب هذا الإحساس بأن الله هو "واحد وكل" ؛ إنه البداية والنهاية أو الأول والآخر[٤].

ويقول أفلوطين : «كيف يوجد جوهر واحد في جواهر عديدة؟ : إنه إما أن يكون وعندئذ لا يكون هناك سوى جوهر واحد، ترد الجواهر

(١) دروس في تاريخ الفلسفة، إبراهم مدكور، يوسف كرم: ص ٤٠. وتاريخ الفلسفة، إميل برهييه: ٢/ ٦٢-٧٤، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب، : ص ١٠٧-١٠٨. ومشكلة الألوهية، د.محمد غلاب: ص ١٠٠-١٠٩.

(٢) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بربهييه: ١٢٣. وينظر الديانة اليونانية القديمة، هـ ج روز: ص ١٥٢-١٥٤. وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٢٧.

(٣) فيلون الإسكندري (٢٠ ق.م -٤٠م) أول فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت، يعد لاهوتياً أكثر منه فيلسوفاً، الأصل عنده الدين وليس الفلسفة، ترتكز فلسفته على التوفيق بين الدين اليهودي الذي يؤمن به، وبين الفلسفة اليونانية التي يعايشها. وقد تأثر في توفيقه بالمعتقدات الشعبية عند اليونان واعتقادهم بحياة الكواكب. ينظر موسوعة الفلسفة ١/ ٩٨. ومعجم الفلاسفة: ٤٩٠.

(٤) ينظر الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بربهييه: ص ١٠٨-١٠٩، ١٢٣.

الكثيرة إليه، ويهب من ذاته للكثرة، دون أن تتبدى ذاته فيها، أي أن في وسعه أن يقدم من نفسه إلى كل الأشياء، وإن ظل حيث هو وبقي واحداً، إذ أنه يكمن في كل الأشياء معاً ولا ينفصل عن شيء. فهو موجود واحد يتمثل في موجودات كثيرة»[(١)].

ونقل الشهرستاني عن أفلوطين ويسميه الشيخ اليوناني قوله: «المبدع الحق ليس شيئًا من الأشياء وهو جميع الأشياء لأن الأشياء منه وقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم: مالك الأشياء كلها هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بآنيته فقط وعلة شوقها إليه»[(٢)].

ومن فلاسفة القرون الوسطى "أريجين"[(٣)] الذي يؤمن بأن الله هو الكل في الكل على حد تعبير بولس، وأن الإله يحتوي الطبيعة كلها، فهي هو وإليه مرجع كل شيء[(٤)].

ويرى أريجين أن الله الواحد تكثر في أشكال متعددة، وتظل بالرغم من ذلك واحدة لا يمسها التبعيض، وفيه تزول كُل الاختلافات وتظهر كأنها أجزاء في كلٍ منسجم، طالما أن كل شيء في النهاية يرجع إليه،

---

(١) التساعية الرابعة لأفلوطين (في النفس) ص٣٤٠. وينظر التصوف والفلسفة، ولتر ستيس: ص١٠٣-١٠٤، ١٣٥، ٢٨٧. وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور: ص٤٦، ١٣٧-١٤٤. وأفلوطين، د.غسان خالد: ص٤١-٤٢.

(٢) الملل والنحل: ١٤٥-١٤٦.

(٣) يوحنا جان اسكوت أريجين أول فلاسفة العصور الوسطى الأوربية، ولد في إيرلندا في مستهل القرن التاسع الميلادي. درس في إيرلندا، ثم ارتحل إلى فرنسا حيث صار معلماً في مدرسة القصر الامبراطوري، ترجم عدداً من الكتب اليونانية إلى اللاتينية. كانت وفاته بعد سنة (٨٧٠م). ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ١٣٢.

(٤) فلسفة العصور الوسطى، د. عبدالرحمن بدوي: ص٥١. وينظر روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، اتين جلسون: ص ١٤٥-١٥١.

مصير الأشياء جميعها أن تسكن وترجع إلى الله. يقول أريجين: «العودة إلى الله غاية المخلوقات، فكما خرجت كثرة الأشياء من الوحدة الأصلية بالكلمة، كذلك ستعود الكثرة بها إلى الوحدة»[(١)].

كما كان من أنصار مذهب وحدة الوجود في القرون الوسطى الفيلسوف: "أموري دي بين"[(٢)] وكان يقول إن الموجود الأوحد يعلن مظاهر من ذاته، وهذا معنى الخلق، وترجع الموجودات إليه، ورجوع الإنسان تأليه الإنسان. ورتب تلاميذه على هذا المبدأ نتائج دينية وخلقية، قالوا: إن الأقانيم الثلاثة الإلهية مخلوقات تتجسد جميعاً، وكل إنسان فهو عضو إلهي كالمسيح، وجميع آيات الكتب المقدسة في الألوهية تنطبق على كل واحد منا، ولما كان الإنسان عضواً إلهياً فهو فوق الخطيئة؛ ولما كان كل فعل إنساني صادراً عن الله الموجود الأوحد فلا تمايز بين الخير والشر ولا موجب من ثمة لإباء أي شيء على الطبيعة[(٣)].

وفي القرن السابع عشر الميلادي ظهرت مقولة وحدة الوجود لدى الفيلسوف اليهودي سبينوزا، والذي ربما أنه وقف على آراء لابن عربي في وحدة الوجود عن طريق ابن ميمون[(٤)] الفيلسوف اليهودي

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص٧٥. وينظر ميثالوجيا الكون المؤله: ص١٠٦-١٠٧

(٢) فيلسوف فرنسي من فلاسفة العصر الوسيط، وأستاذ اللاهوت بباريس توفي سنة (١٢٠٧م) ينظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص١١١.

(٣) تاريخ الفلسفة الأوربية، يوسف كرم: ص ١١١.

(٤) أبو عمران موسى بن ميمون: طبيب وفيلسوف وحاخام يهودي، ولد في قرطبة سنة (٥٢٩هـ) ترك قرطبة بعد أن استولى عليها الموحدون، وهاجر إلى فاس متظاهراً بالإسلام أو مكرهًا عليه، ثم انتقل إلى فلسطين فمصر فعاد إلى يهوديته =

الأندلسي[١]. وتنطلق وحدة الوجود عند اسبينوزا من القول إن الله في الطبيعة، فقد اعتاد أن يتحدث عن "الله" أو الطبيعة، كأنهما مترادفان. وهو لا يسلّم بأي وجود خالص خارج الطبيعة. فالكون يتألف من جوهر وصفاته التي يقال أيضاً إنها صفات لله، ولا يوجد شيء غير ذلك. ويخلص سبينوزا إلى القول: «بأن الجميع هو في الله وداخله، والكل يحيا ويتحرك في الله وداخله»[٢].

ويرى هيجل[٣] أن روحاً معينة تخلق المجتمع والحضارة وتحركهما «والأرواح كلها ظواهر أو مراحل لروح كونية واحدة، وهي تسير على خط زمني. كل ما هو موجود في العالم يمكن أن ينظر إليه في خط من التطور التاريخي، يحمل معناه الخاص وغايته في ذاته. التاريخ هو عرض الروح في سير العمل الذي يحقق القوى الكامنة فيه، ونهاية

= واستقر بالفسطاط قرب القاهرة إلى أن مات سنة (٦٠١هـ). عمل طبيباً لصلاح الدين وابنه من بعده، وانتخب رئيساً لمجلس الحاخاميين في مصر، وهذا المجلس هو محكمة الملة اليهودية. ومما يذكر عنه أنه بعث إلى أتباعه اليهود في أنحاء مصر واليمن رسائل يدعوهم فيها للاستيطان في فلسطين بعد هزيمة الصليبيين على يد صلاح الدين. ينظر أخبار الحكماء لابن القفطي: ص٢٠٩، ومعجم الفلاسفة: ص٣٤.

(١) ينظر الموسوعة الميسرة: ٢/ ٧٩٧-٧٩٨.

(٢) ينظر رسالة في اللاهوت، لسبينوزا، الفصل الرابع: ص ١٩١-١٩٧، وقصة الفلسفة، ول ديورانت: ص ٢١٠. والتصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٢٥٩. و"الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولينز: ١١٠-١١١.

(٣) جورج فلهلم فريدريش هيجل: فيلسوف ألماني (١٧٧٠-١٨٣١م) من أقطاب الفلسفة الألمانية، يرجع في أصوله إلى النمسا، عمل في نهاية حياته أستاذا للفلسفة في جامعة برلين وظل يشغل هذا المقعد حتى وفاته. ينظر: موسوعة الفلسفة: ٢/ ٥٧٠.

العملية ستكون الحرية، التي يمكن تعريفها بأنها: التحقيق الكامل لجوهر الناس في الفن والفكر والحياة السياسية. إن الأساليب التي تمكن الروح من أن تحقق ذاتها هي آلام الأفراد ومصالحهم. إن التاريخ البشري يتألف من مراحل مختلفة، وفي كل منها تظهر الروح الكونية ذاتها في روح أو إرادة معينة مجتمعية أو وطنية. هذه الروح تسيطر في عصرها، ولكن حدودها، وعندما ينتهي دور الروح الوطنية التي عبرت عن المرحلة السابقة»[(١)].

أما شلنغ[(٢)] فقد قال بالمطلق الذي هو منبع الوجود، وملتقى الأضداد جميعاً. وهو وحده الكل، وهو وحده الموجود، والعالم ليس شيئاً البتة[(٣)].

ويرى شموئيل الكسندر[(٤)] أن الله هو العالم برمته عبر تطلعه إلى التأله؛ بمعنى أنه يقول بالتطور من الأدنى إلى الأعلى، وأن العالم قد

---

(١) الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني: ص٣٦.

(٢) شلينغ، فريدريش فلهلهم جوزف فون فيلسوف مثالي ألماني ولد في ألمانيا سنة (١٧٧٥-١٨٥٤م). درس الفلسفة واللاهوت بجامعة توبنجن (١٧٩٠-١٧٩٥م) انتقل إلى جامعة يينا، وهناك تأثر بفلاسفة ألمان أمثال جيته. تنقل من جامعة إلى أخرى حتى شغل مكان "هيجل" بعد وفاته سنة (١٨٣١م) في جامعة برلين. توفي سنة: ١٨٥٤م الفكرة الرئيسية في فلسفته هي أن الطبيعة تجلٍّ لله تعالى. ينظر موسوعة الفلسفة: ٢/ ٢٥. ومعجم الفلاسفة: ص٣٩٩.

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه: ٦/ ١٧٧-١٨٦. ومشكلة الألوهية، محمد غلاب: ص ١١٧.

(٤) شموئيل الكسندر (١٨٥٩-١٩٣٨م) أستاذ للفلسفة بجامعة مانشستر، وهو عضو بمجلس الجامعة العبرية، ومن أنشط أعضاء الجالية اليهودية في بريطانيا لخدمة اليهود، كتابه الرئيس في فلسفته هو " المكان والزمان والألوهية" الذي صدر عام (١٩٢٠م). ينظر الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني: ص٥٣.

تخلق من المادة في شكل انبثاقات كيفية متلاحقة، كل مرتبة منها تؤدي إلى التي تليها، وتعتمد على التي قبلها، والعقل أعلى كيفية انبثق إليها التطور في الحاضر[١].

هذا فيما يختص بالفلسفة اليونانية وما تولد عنها في الفلسفة الغربية. أما بالنسبة لوحدة الوجود عند فلاسفة الإسلام؛ فإننا نجد أن بعضهم قد قال بوحدة الوجود؛ وإن كان الغالب عليهم القول بوحدة وجود عقلية صدورية إلا أنه لا يمنع أن بعضهم قد قال بوحدة وجود مادية.

يقول الفارابي[٢]: «واجب الوجود مبدأ كل فيض .. فله الكل من حيث لا كثرة فيه.. ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدة»[٣]، ويقول أيضاً: «الأول يعقل ذاته؛ وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها، فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلها؛ لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود عن

---

(١) الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية: ص٥٣.والقول بأن العالم قد تخلق من المادة في شكل انبثاقات كيفية متلاحقة، كل مرتبة منها تؤدي إلى التي تليها قال به في هذا العصر "صن ميونغ موون" قسيس الكنيسة الموحدة، ينظر صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند: ص٣٤-٣٧.

(٢) أبو نصر، محمد بن محمد بن طَرخان بن أوزلغ الفارابي من أصل تركي، وقيل فارسي. تعلم العربية بالعراق وأخذ المنطق عن الفيلسوف متى بن يونس، ثم ذهب إلى حرَّان، فلزم بها يوحنا بن جيلان النصراني، وسار إلى مصر، ثم استقر في دمشق. برع في الفلسفة والمنطق حتى لقب بالمعلم الثاني، وأرسطو العرب. كان يتزهد ولا يحتفل بملبس ولا منزل. واكب على كتب اليونان وخصوصاً كتب أرسطو. توفي في دمشق سنة (٣٣٩هـ). وفلسفته في الجملة لم تخرج عن ما قاله أرسطو، وغلب عليها التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من جهة، وبين الفلسفة اليونانية والإسلام من جهة أخرى. ينظر نزهة الأرواح: ٢/ ١٣، وعيون الأنباء: ٣/ ٢٢٣.

(٣) فصوص الحكم، للفارابي: ٥٨-٥٩.

وجوده»[١]. ويؤكد الفارابي على أن «كون الباريء عاقلاً ومعقولاً لا يوجب أن يكون هناك إثنينية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد؛ لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني»[٢]. فـ «هو الأول والآخر؛ لأنه الفاعل والغاية، فغايته ذاته؛ لأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه»[٣]، و«هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى، وهي مقتضى ذاته»[٤].

ويقول ابن سينا[٥]: «وجوده تعالى منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخول عن شيء منها»[٦]. فالله-تعالى- في نظر ابن سينا «واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً»[٧]. ولا يصل أحد إلى معرفة هذا الأمر- أي وحدة الوجود- إلا بأن يروض نفسه

(١) السياسة المدنية، للفارابي، تحقيق النجار: ص ٣٤.
(٢) التعليقات للفارابي: ص ٣٨٦-٣٨٧.
(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٧.
(٤) المصدر السابق: ص ٣٧١.
(٥) أبو علي، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، البلخي ثم البخاري. ولد سنة (٣٧٠هـ) كان أبوه وأخوه من دعاة الإسماعيلية كما صرح ابن سينا، برع في الفلسفة وفي الطب، وكان طبيباً ووزيراً لعدة أمراء في تلك البلاد.كانت وفاته في أصبهان سنة (٤٢٨هـ). فلسفة ابن سينا لم تخرج عن فلسفة أرسطو، إلا أنه كان أكثر تحرراً من الفارابي في نقد أرسطو، كما أنه مال في آخر عمره إلى الفلسفة الإشراقية التي تنزع إلى التصوف. وسعى للتوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية. ينظر نزهة الأرواح: ٢/ ١٠٤، وعيون الأنباء: ٣/ ٣.
(٦) تفسير آية النور لابن سينا (ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي): ص ٨٦.
(٧) تفسير سورة الإخلاص، لابن سينا (ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا): ص ١١٠.

رياضات ؛ فيصل إلى درجة «يكاد يرى الحق في كل شيء»[(١)].

ويقول ابن سينا في موضع آخر بما يفيد إيمانه بوحدة وجود عقلية: «اعلم أن أول ما كان في العالم هو النقطة، إذ بساطة النقطة في عالم العنصر والمولدات ببساطة العقل الأول، وكانت في عالم العقل والنفس وحدة عنصرية، لا كثرة فيها البتة، على الرغم من أنها في ذاتها، بالنسبة لعالم العقل قد صارت متكثرة وذات "أربعة" معان كما قلنا، ولكنه تكثر عقلي، لا عنصري، فالطبيعة التي كانت مقترنة "به" قد حركته نحو الاعتدال، فحصل بُعْدٌ وظهر الطول وأطلقوا على ذلك خطاً، ثم حرك ذلك الخط فحصل بعد آخر، وظهر العرض، واجتمع الطول والعرض فأطلقوا على ذلك سطحًا، ثم حرك هذا السطح فحصل بعد آخر وظهر العمق، واجتمع الطول والعرض والعمق في مكان واحد فأطلقوا على ذلك جسماً، فلما ظهر الحس في الوجود حصل مراد النفس من ايجاد مفعول تظهر به»[(٢)].

ويقول ابن باجه[(٣)] : «الأول واحد بالحقيقة عنه فاضت جميع

(١) الإشارات، لابن سينا: ٤/ ٨٧. وينظر الرسالة العرشية لابن سينا، تحقيق د.إبراهيم هلال: ص ٣٥.

(٢) رسالة في حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: ص ٢٣٩.

(٣) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجه (وباجه تعني: الفضة) ويعرف أيضاً بابن الصائغ. ولد في سرقسطة أواخر القرن الخامس الهجري، شغل مدى عشرين عاماً منصب وزير لدى أبي بكر بن إبراهيم، عامل المرابطين على غرناطة فسرقسطة. استقر به المطاف آخر عمره في فاس وتوفي بها مسموماً سنة (٥٣٣هـ). فلسفته تعتبر نواة لفلسفة ابن طفيل والفلاسفة من بعده، وتقوم في جملتها على أساس أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى شريعة عقلية تغنيه عن غيرها من الشرائع. ينظر قلائد العقيان، للفتح بن خاقان: ٤/ ٩٣١، ووفيات الأعيان: ٤/ ٩.

الموجودات»[١].

ويصرح ابن طفيل[٢] في حي بن يقظان بوحدة الوجود، فيقول: «هو العارف والمعروف والمعرفة»[٣]. ونلمس عند ابن مسكوية[٤] نزعة القول بوحدة وجود مادية[٥]. وعند البطليوسي[٦] كذلك نجد هذه النزعة[٧].

ويصرح ابن رشد[٨] بوحدة الوجود فيقول: «إن الباري سبحانه

---

(١) رسائل فلسفية لابن باجة: نصوص فلسفية غير منشورة، تحقيق جمال الدين العلوي: ص ١٨٥.

(٢) أبو بكر محمد بن عبدالملك بن محمد بن طفيل، ولد في قادش في الأندلس نحو سنة (٤٩٤هـ)، أخذ عن ابن باجه، اشتهر بقصة حي بن يقظان، والتي سعى فيها للتوفيق بين الدين والفلسفة بأسلوب قصصي رمزي، وقد ترجمت هذه القصة إلى اللاتينية والعبرية في وقت مبكر. كانت وفاته في مراكش سنة (٥٨٠هـ).ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب: ص ٣١١، وموسوعة الفلسفة: ١/ ٦٧.

(٣) ينظر حي بن يقظان، تحقيق: ألبير نصري نادر: ص ٧٢. وينظر: ص ٨١-٨٣.

(٤) أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، فيلسوف معاصر للبيروني ولابن سينا. ولد في الري، اشتغل بالطب والكيمياء علاوة على الفلسفة. كانت له منزلة كبيرة في بلاد بني بويه. كتب بالعربية وبالفارسية، توفي سنة (٤٢١هـ) في أصفهان. ينظر: أخبار الحكماء: ص ٢١٧. ومعجم الفلاسفة: ص ٣٤.

(٥) ينظر الفوز الأصغر، لابن مسكوية: ص ١١١-١١٢.

(٦) عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي، فيلسوف ونحوي أندلسي. ولد في بطليموس بالأندلس سنة (٤٤٤هـ) تنقل من مدينة إلى أخرى، ومكث في سرقسطة التقى فيها بابن باجه. ترك سرقسطة بعد أن استولى عليها النصارى، وانتقل إلى طليطلة، ومات سنة (٥٢١هـ) ينظر قلائد العقيان: ٣/ ٧٠٨، ووفيات الأعيان: ٣/ ٩٦.

(٧) ينظر كتاب الحدائق للبطليوسي: ص ٨٤-٩٢، وينظر ما قبلها.

(٨) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة (٥٢٠هـ) قبل وفاة جده بأشهر. عرفت أسرته بالقضاء إذ تولى جده وأبوه قضاء قرطبة، فيما =

وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المنعم بها والفاعل لها، ولذلك قال رؤرساء الصوفية: لا هو إلا هو، ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا وأن يكلف الناس اعتقاد هذا»(١). والعقل الأول هو علة الموجودات ولا ينفك عنها، فـ «ذات الله - عند الفلاسفة - هي جميع العقول، بل جميع الموجودات»(٢).

وذكر ابن تيمية أن أرسطو وابن سينا يصفون الله تعالى بـ «الوجود المطلق، أو المقيد بالقيود السلبية، ونحو ذلك، وهو حقيقة كلام القائلين بوحدة الوجود»(٣)، ويضع ابن تيمية الفارابي وابن سينا ضمن القائلين بوحدة الوجود(٤).

وتظهر وحدة الوجود في الفلسفة الإشراقية(٥) على أساس أن

= تولى هو قضاء أشبيلية. قدمه ابن طفيل للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف، فطلب منه الأخير كشف الغوامض في مؤلفات أرسطو، فكانت هذه بدايته مع أرسطو من شرح وتلخيص حتى سمي بالشارح الأكبر، وهو من أكثر فلاسفة الإسلام شهرة في الغرب، وسُمّي الفلاسفة الغربيين الذين تأثروا به: بالرشديين. سُجن بسبب الفلسفة آخر حياته سنة (٥٩٢هـ) ثم أخرج، مات بعدها في مراكش سنة (٥٩٥هـ). لا تزال شروحاته محفوظة باللاتينية والعبرية فيما فقدت أغلب أصولها العربية. وله كتاب "بداية المجتهد" في الفقه المقارن. ينظر: عيون الأنباء: ٣/ ١٢٢، والمعجب في تلخيص أخبار المغرب: ص ٣١٤.

(١) تهافت التهافت، لابن رشد، تحقيق الجابري: ص ٤٥٧.

(٢) تهافت التهافت: ص ٢٦٤.

(٣) درء التعارض: ٥/ ١٧٨.

(٤) درء التعارض: ٥/ ٣٥٩.

(٥) الإشراق: هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها (ينظر شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي: ص١٢) والإشراقية: هي الاسم المشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية، يجمع =

«الوجود كله نور»[(١)]، و«أنه جل اسمه كل الوجود»[(٢)].

والسهروردي[(٣)] يذهب إلى أن النور هو أصل الوجود، وأن العالم كله هو إشراق نوراني متعدد الأبعاد، هو فعل إشراق يتجدد باستمرار

= بينها القول بضرب من المعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهي عندهم "العلم الحضوري" وأكثر اتباع الإشراقية هم من الفرس من الباطنية والرافضية (ينظر الموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم حفني: ص٤٧ مادة "إشراق"). ويسميها ابن سينا، وابن رشد الفلسفة المشرقية، ويقول ابن رشد في سبب هذه التسمية: "وإنما سماها (يقصد ابن سينا) فلسفة مشرقية؛ لأنها مذهب أهل الشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية" اهـ (تهافت التهافت: ص٤٢٦). وقول ابن رشد قول قوي؛ فتعظيم الإشراقيين للكواكب والأجرام العلوية أمر ظاهر لا يخفونه. انظر مثلا: حكمة الإشراق، للسهرودي: ٢/ ١٤٣-١٥٠.

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣٢٥.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق ١٦ب.

(٣) يحيى بن حَبَش بن أميرك (تصغير أمير في الفارسية) السهروردي. ولد في حدود سنة (٥٥٠هـ) وانتقل من بلدة إلى أخرى، وفي آخر حياته كان يحب المقام بديار بكر. كان آية في الذكاء، بارعاً في أصول الفقه، بالإضافة إلى علوم الفلاسفة، كما عرف عنه تعاطيه السحر. وقد أفتى علماء حلب بقتله، بعد اتهامه بالانحلال والتعطيل، فقتل مخنوقاً سنة (٥٨٧هـ). وفلسفة السهروردي خليط من التصوف، وفلسفة أفلاطون، وعقائد كهنة المجوس، تعرف بالفلسفة الإشراقية، وتقوم على اعتبار أن النور هو مصدر الإشراق (الفيض والخلق)، فالنور الأول، أو الأعلى أو نور الأنوار تفيض منه أنوار طولية نزولاً يقل نورها كلما ابتعدت عن نور الأنوار حتى تصل إلى ما يسميه بالنور الأسبهفذ منه يتكون عالم الأجسام. كما تفيض من الأنوار الطولية أنوار عرضية هي سبب وجود الكواكب. وتتضمن فلسفته القول بأصلين هما: النور والظلمة والنور هو الغالب، وهو خالق الظلمة، كما قال المجوس. ينظر حكمة الإشراق: ٢/ ١٠٦-١٨٦، ونزهة الأرواح: ٢/ ١١٩، وعيون الأنباء: ٣/ ٢٧٣.

في تدفق وحركية.. فالوجود نور يتنزل مراتب، يتنزل من مرتبة نور الأنوار- أي الله - باتجاه مرتبة الظلمة - أي العالم المادي - الذي يعتبره السهروردي وهماً وخيالاً وظلمة مؤقتة؛ بل هو موت الأشعة، هو عدم النور وليس ضده(١).

أما الشيرازي الفيلسوف الصوفي الإشراقي فيقول: «الوجود حقيقة واحدة يتكثر بتكثر الماهيات؛ لا بأن يكون للماهيات تأثير في الوجود؛ بل باعتبار اتحاد الماهية بالوجود»(٢).

ويقول أيضاً: «ومما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها ؛ لا ينافي ما نحن بصدده من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة»(٣).

ومحصل الكلام عند الشيرازي أن «جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كان أو نفساً، أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي، وتجليات الوجود القيومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق؛ أظلمّ وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل وإنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الموجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي»(٤).

---

(١) ينظر رسالة أصوات أجنحة جبريل، للسهروردي: ص ٢٣٢-٢٣٤، والموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة: ٢/ ١٥٣٥.

(٢) أسرار الآيات، لصدر الدين الشيرازي (مخطوط): ق ٣٢ ب.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للشيرازي: ١/ ٧١.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٢/ ٢٩١. وينظر نفس المصدر: =

ومحمد إقبال[١] يميل إلى القول بوحدة وجود روحية، ففي تفسيره لآية النور، وهي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] الآية، يقول: «إني أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغي أن يفسر الآن على وجه آخر: فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شيء، وأنها واحدة بالنسبة للذين يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم. وعلى هذا ففي عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق، وإطلاق النور يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة، لا على أن يوحى بحلولها في كل شيء»[٢].

ثانياً - القول بوحدة الوجود في تاريخ المسلمين:

سبق الحديث عن دور الفرق الغالية في نشر بدعة الحلول. والحديث هنا سيكون عن طائفتين كان لهما الأثر المباشر في تأصيل

= ١/١١٨-١١٩، ٤٣٣، ٤١١-٤١٣. ٢/ ٣٠٠، ٣٣٥، ٣٣٩، ٤/٨٨-٨٩. ٥/ ٢٠٦-٢٠٧. ٦/ ٢٧١-٢٧٢. ٩/ ٣٤٨-٣٥٥، ٣٧٠-٣٧١. كما ينظر للمؤلف شواهد الربوبية: ص ٣٠٨، ورسالة الوجود: ص ٤٥٤-٤٥٦ (ضمن مجموعة رسائل فلسفي للشيرازي).

(١) محمد إقبال أديب وفيلسوف ومتصوف من أصل هندي. ولد سنة (١٨٧٨م) في سياكوف بالبنجاب، وتوفي في لاهور سنة (١٩٣٨م). يدعو في فلسفته إلى قراءة جديدة للقرآن والسنة، وفق مقتضيات العصر، توجد لديه نزعة صوفية وجودية استفادها من متصوفة إيران، ومن كتابات جلال الدين الرومي بخاصة. كان ممن دعا إلى دولة مستقلة للمسلمين في شبه القارة الهندية، ومات قبل أن يرى ذلك واقعاً. ترجم له مؤلفات إلى العربية أغلبها دواوين شعرية. ينظر العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، د.أحمد معوض، ومعجم الفلاسفة: ص ٧٩.

(٢) تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال: ض ٧٧.

القول بوحدة الوجود بين المسلمين. وهاتان الطائفتان هما : أهل الكلام، ومبتدعة الزهاد.

أ- علم الكلام من أسباب القول بوحدة الوجود :

فكرة وحدة الوجود ترجع في بعض أصولها إلى تفكير كلامي بحت، فحينما ظهرت طوائف البدع وفرق الضلال في تاريخ المسلمين كان حجة كل فرقة هو تنزيه الله عما تصفه الفرق الأخرى به. واتخذ طابع التنزيه في النهاية التعطيل البحت؛ سواء نفي وجود الله مطلقاً ووصفه بالعدم من خلال وصفه تعالى بالسلب الذي يستوجب العدم، كقولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين ولا محايث، ولا متصل به ولا منفصل عنه، إلى غير ذلك من السلوب، أو القول بأن الله موجود في كل مكان عند المثبتين من أهل التعطيل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية : «مذهب الاتحادية مركب من ثلاثة مواد: سلب الجهمية وتعطيلهم، ومجملات الصوفية، ومن الزندقة الفلسفية التي هي أصل التجهم»[(١)].

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفي: «بدأ المسلمون يبحثون في عقيدة التوحيد، فوقعوا من حيث لا يعلمون في القول بوحدة الوجود: بدأوا ببحث معنى الوحدانية فقالوا بنفي الشريك والضد والند والشبيه والمثيل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود بمعنى أنه ينفرد بالوجود الحقيقي وأن كل ما عداه عدم محض؛ لأن كل ما عداه ممكن الوجود؛ أي وجوده من غيره لا من ذاته. ثم فسروا "واجب الوجود"

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ١٧٥، باختصار.

بأنه الفاعل الحقيقي والقادر الحقيقي والمريد الحقيقي. سئل الجنيد عن التوحيد فقال: «هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له». ثم توسعوا في معنى التوحيد فلم يقفوا عند نفي الشريك لله، بل نفوا وجود كل ما سوى الله، وأنكروا الكثرة وعدوها من فعل الخيال والوهم، كما ذهب إليه ابن عربي. وهكذا انتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا بدلاً من "لا إله إلا الله" "لا موجود على الحقيقة إلا الله" أو ما شاكل ذلك من العبارات الصريحة الدلالة على وحدة الوجود. وسموا عقيدة التوحيد الأصلية عقيدة العوام، ووحدة الوجود توحيد الخواص»[1].

وقول الدكتور عفيفي له جانب من الصحة في حق بعض المبتدعة أما على سبيل العموم فهو باطل لأنه نسب قول غلاة الصوفية للمسلمين قاطبة.

واتضح تأثير علم الكلام على المتصوفة في مسائل عدة، أهمها ثلاث، وهي:

١- مسألة تعطيل صفات الله تعالى.

٢- قول المعتزلة بأن المعدوم شيء ثابت في العدم.

٣- تقسيم المعتزلة والأشاعرة الوجود إلى جواهر وأعراض.

المسألة الأولى - تعطيل صفات الله وأسمائه:

أشهر من قال بالتعطيل في تاريخ المسلمين هو الجهم بن

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص ٧٧-٧٨.

صفوان[١] بحيث أصبح كل من عطل ينسب إليه، فيقال: جهمي.

يقول الجهم: «لا أقول إن الله شيء، ولا إنه لا شيء»[٢]. وناظر جهم السُمنية[٣]، فقالوا له: «صف لنا ربك الذي تعبده" فدخل البيت لا يخرج منه، ثم خرج إليهم بعد أيام، فقال: "هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء»[٤]. فكأن جهماً وافق السمنية في أن الله وجود مطلق بزعمهم الوثني، فقد نقل البيروني عن كتاب مقدس عندهم يسمى "باتنجل" قولهم فيه: «له العلو التام في القدر لا المكان فإنه يحل عن التمكن»[٥].

ويذكر الملطي بدع الجهمية، فيقول: «ومنهم الجهمية وهم ثماني فرق: منهم صنف من المعطلة يقولون: إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، ولا يقع عليه صفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون

---

(١) الجهم بن صفوان، أبو مُحرز الراسبي، السمرقندي، الكاتب المتكلم، أسُّ الضلالة، ورأس الجهمية. كان صاحب ذكاء، وجدال. كان يكتب للأمير حارث بن سُريج التميمي، خرج معه على بني أمية فقتل سنة (١٢٨هـ) على يد مسلم بن أحوز المازني. ينظر: الملل والنحل: ١/ ٨٦. ميزان الاعتدال: ١/ ٤٢٦.

(٢) الملل والنحل، للبغدادي: ص ١٤٥.

(٣) السُمنيَّةُ: قوم من أهل الهند دهريون يقولون بالتناسخ وبقدم العالم وينكرون البعث والمعاد. ينظر الفرق بين الفرق: ص٢٥٣، والبدء والتاريخ، للمقدسي: ١/ ١٤٤، ٤/ ٩-٢٤.

(٤) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ٢/ ٣٣٧، رقم (٩٠٤)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٣/ ٤٢٣، رقم (٦٣٥) والذهبي في العلو للعلي الغفار: ٢/ ١٠١٧، رقم (٣٨٠). وهذا الخبر إسناده صحيح ورجاله ثقات، كما ذكر محقق كتاب الأسماء والصفات.

(٥) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: ص٢٠.

الله فيما زعموا إلا بالتخمين، فوقَّعوا عليه اسم الألوهية، ولا يصفونه بصفة يقع عليه الألوهية»(١).

يقول ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الجهمية: «أفليس العليّ- يا ذوي الحجا- ما يكون عليًّا، لا كما تزعم المعطلة الجهمية: أنه أعلى وأسفل، ووسط، ومع كل شيء، وفي كل موضع من أرض وسماء، وفي أجواف جميع الحيوان»(٢).

والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، وعن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «ليسألنكم الناس عن كل شيء؛ حتى يقولوا: الله خلق كل شيء، فمن خلقه؟»(٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرحون بذلك، وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل، فنفاتهم لا يعبدون شيئاً، ومثبتتهم يعبدون كل شيء»(٤).

ويقول أيضاً: «فلما كان منتهى الفلاسفة الصابئية وأعلى علمهم: هو الوجود المطلق وكان أصل التجهم وتعطيل صفات الرب إنما هو مأخوذ عن الصابئة وكان هؤلاء الاتحادية في الأصل جهمية وأنه بما

---

(١) التنبيه والرد، للملطي: ص ١١٠.
(٢) التوحيد: ١/ ٢٥٧.
(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٦٠) باب بيان الوسوسة في الإيمان، رقم (١٣٥) ١/ ١٢٠-١٢١.
(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦/ ٣٨-٣٩. وينظر الصفدية: ص٢٦٣، نشر مكتبة أضواء السلف.

فيهم من النصرانية - المشاركة للصابئة صار بينهم وبين الصابئة نسب - صار معبودهم وإلههم هو الوجود المطلق وزعموا أن ذلك هو الله مضاهاة لما عليه خلق من قدماء الفلاسفة من تعطيل الصانع وإثبات الوجود المطلق»[١].

ويقول الذهبي عن جهم: «كان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول إن الله في الأمكنة كلها»[٢].. «ويزعم إن الله ليس على العرش بل في كل مكان..»[٣].

ولقد أدى تعطيل صفتي العلو والاستواء في حق الله تعالى، إلى القول بوحدة الوجود؛ وإن لم يلتزم بذلك قائله.

يقول الأشعري: «القول في المكان: اختلفت المعتزلة في ذلك؛ فقال قائلون: إن الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان. وقال قائلون: الباريء لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه. وقال قائلون: الباريء في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان»[٤].

ويذكر الأشعري عن المعتزلة وصفهم الله بالسلوب، ومن ذلك

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ٩١-٩٢.

(٢) سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٦-٢٧.

(٣) تاريخ الإسلام، حوادث سنة (١٢١-١٤٠هـ): ص٦٦.

(٤) مقالات الإسلاميين: ١/ ٢١٢. وينظر الكتاب نفسه ص١٥٧. ويرى معمر أن الله لم يخلق غير مادة عامة؛ فليست صورُ جميع الموجودات غيرَ مظاهرَ لهذه المادة الأصلية التي تَصْدُر عنها بالتعاقب، وفق قوة ملازمة لها. ينظر مجالي الإسلام، حيدر بامَّات"ج. ريفوار" : ص٢٠١. وهذا القول إن ثبت عن معمر فهو نواة للقول بالوحدة المطلقة التي قال بها التلمساني وابن سعبين لاحقاً.

قولهم إن: «الحق تعالى "ليس كمثله شيء.. وليس بجسم ولا بشبح ولاجثة ولا صورة ولا شخص.. ولا جوهر ولا عرض.. ولا بذي طول ولا عرض ولا عمق.. ولا يتحرك ولا يسكن.. وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت»[١].

المسألة الثانية- القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم:

ومما له أثر كبير في الفكر الصوفي الوجودي قولهم: بأن المعدوم شيء ثابت في العدم. وهذا من أهم الأسس التي قامت عليها مدرسة ابن عربي في قولها بوحدة الوجود، وهي المدرسة التي لا يزال أتباعها إلى يومنا هذا، وامتد أثرها؛ فشمل أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي. وابن عربي بدوره، وتلامذته من بعده؛ أخذوا القول بأن المعدوم شيء من المعتزلة الذين قالوا إن المعدوم شيء ثابت في العدم مما جعل بعض من صنف في الفرق ينسب إلى المعتزلة القول بقدم العالم. وسيأتي الحديث عن هذه المسألة لاحقاً.

المسألة الثالثة - تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض:

يرجع ابن عربي إلى مذهب المعتزلة والأشاعرة القائم على تقسيم الوجود إلى جواهر وأعراض[٢] في قوله بتجدد الخلق وزوال الأعراض

---

(١) الأشعري مقالات الإسلاميين: ص ١٥٥.

(٢) الجوهر: ماله حيز عند الوجود، أو هو كل جرم أو جسم، وهو ما تقوم به الصفات (الأعراض)، ولا يقبل القسمة. ينظر: الشامل في أصول الدين: ١/ ٤٩. والفتوحات المكية: ٤/ ٢٩٤، وجواهر المعاني: ٢/ ١٥. والأعراض هي الصفات القائمة بالجوهر، وتشمل كافة مواصفاته المكانية والزمانية، وكل تعيناته الكمية والكيفية، من الحركة والسكون، وسائر الأعراض. ففي عداد الأعراض =

فيتحدث عن دوام الإيجاد أي دوام التجلي مع دوام الانفعال للممكنات فيستمر التكوين متجدداً. ويستند هذا المذهب إلى نظرية الجوهر الفرد التي شاعت بين المعتزلة والأشاعرة والتي تقول: بأن الكون واحد في جوهره؛ لأن الجواهر الفردة، التي يتألف منها، متماثلة فيما بينها؛ أما الكثرة فتعود إلى الأعراض المختلفة التي لهذا الجوهر الواحد. وهذا الجوهر الواحد الذي خلص إليه الأشاعرة، يطابق الوجوديون بينه وبين "الوجود"، ويعلنون الأشياء كلها "صورًا" لهذا الوجود.

وعند ابن عربي تحديداً: «الذات الإلهية أو العين الواحدة التي هي أصل كل شيء تقابل الجوهر عند الأشاعرة، والمجالي المختلفة التي تظهر فيها هذه الذات تقابل الأعراض والأحوال عندهم، واختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عند الأشاعرة، يقابل ما يسميه ابن عربي "بالخلق الجديد" وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد. والفرق بين مذهبه ومذهبهم ينحصر في أن ما يسميه الأشاعرة جوهراً يسميه ابن عربي ذاتاً إلهية وحقيقة مطلقة وحقاً باطناً، وما يسمونه أعراضاً وأحوالاً يسميه هو الخلق، والعالم الظاهري وعالم الحس وغير

= تندرج الكيفيات الحسية: كاللون والطعم والرائحة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأبعاد (الطول والعرض والعمق)، والأشكال، والأكوان، وهي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، والأفعال البشرية، ونحو ذلك. ويتميز العرض بسمتين أساسيتين: الأولى: احتياجه إلى محل (جوهر) يحل فيه فلا يكون محلاً لعرض آخر. الثانية: إن العرض ليس له صفة داخلية (ذاتية) للجسم، وإنما هو شيء عارض له يأتي ليحل فيه. ينظر: أصول الدين، للبغدادي: ص ٣٣، والفلسفة العربية الإسلامية، د. ارثور سعدييف، د. توفيق سلوم: ص٦٨.

ذلك»[١].

وأول من قال بالجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، في تاريخ المسلمين[٢]؛ هو أبو الهذيل العلاف المعتزلي[٣]. فالعالم في نظره يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر أوهذه الأجزاء البسيطة لا تركيب فيها: «الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره»[٤]. وجميع الموجودات في هذا الوجود هي من هذه الذرات وتنتهي إليها «إن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ»[٥]. ونتيجة لحركة هذه الجواهر وتجمعها يوجد الكون.

والسؤال هنا: ما دور الله في هذه الحالة؟ يجيب أبو هذيل العلاف: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من

(١) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة "ابن عربي" تعليق د.أبوالعلا عفيفي: ٣٤٦/١٠. وينظر: أضواء على التصوف، د. طلعت غنام: ص٢٤٨.

(٢) أول من قال به في تاريخ البشرية هو الفيلسوف اليوناني ديمقريطس. ينظر كتاب "ديموقريطس" من تأليف علي سامي النشار، وآخرين.

(٣) محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصري من موالي قبيلة عبدقيس. من مشائخ المعتزلة، ولد في البصرة سنة (١٣٥هـ) أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، وحضر مجالس المأمون، تتلمذ عليه النظام وغيره. انفرد عن أصحابه المعتزلة بمسائل منها: قوله بفناء النار، وأن صفات الله هي الله، وغيرها. توفي سنة (٢٢٧هـ) وقيل سنة (٢٣٥هـ) ينظر فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار: ص١٢١، وسير أعلام النبلاء: ٥٤٢/١٠.

(٤) مقالات الإسلاميين: ص ٣١٤.

(٥) المصدر السابق: ص ٣١٥.

الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ»(١) فقط! فالعلاف يبطل الخلق من عدم. والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩﴾ [القَمَر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ۝٢٨﴾ [الجن: ٢٨].

ولكي لا يظهر المعتزلة وكأنهم يقولون بقدم العالم، ذهبوا إلى أن الله خلق أولاً أجزاءً لا تتجزأ منفردة ثم ألف الأشياء منها(٢).

ولفظ الجوهر، والجوهر الفرد، والعرض من الألفاظ المبتدعة التي لم ترد في ا لقرآن ولا السنة، ولم يأت على ذكرها الصحابة والتابعون لهم بإحسان، ولم يخوضوا فيه، وهي ألفاظ مجملة تحتاج إلى تفصيل المراد بها قبل الحكم عليها بنفي، أو إثبات. وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين، وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد: فالفقهاء قاطبة تنكره، وكذلك أهل الحديث والتصوف(٣).

كذلك الحديث عن أن الجوهر يتجزأ حتى يصل في النهاية إلى

---

(١) المصدر السابق: ص٣١٤. ذكر ابن حزم في الفصل (٥/ ٥٨) أن أبا الهذيل يقول إن الله لا يقدر على خلق ذرة فما فوقها، ولا على إحياء بعوضة ميتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلا!. وذكر عنه أيضاً (٥/ ٦٠) قوله بأن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ولا يحصيها البارىء تعالى. كما نقل (٥/ ٦٠) عن الجاحظ تلميذ النظام، وأحد شيوخ المعتزلة قوله: إن الله تعالى لا يقدر على إفناء الأجسام البتة إلا أن يرققها، ويفرق أجزاءها فقط، وأما إعدامها فلا يقدر على ذلك أصلا.

(٢) الفصل لابن حزم (وبهامشه الملل والنحل): ٥/ ٥٩، ٦٢. وينظر: مقالات الإسلاميين: ٣٠٨-٣١٢.

(٣) ينظر درء التعارض (٣/ ٤٤٢-٤٤٤، ٤/ ١٥٠، ١٦٤، ١٨٤، ٨/ ٣٢٠-٣٢٤). ومجموع الفتاوى (٦/ ٩٠). ومنهاج السنة (١/ ٣٠٥). وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٨٣).

جزء لا يتجزأ يحتاج إلى تفصيل؛ حيث إنه من المعلوم أن استحالة بعض الأجسام إلى بعض؛ أمر مشاهد؛ كاستحالة العذرة رمادًا، وتحلل الجسد بعد الموت وهكذا. لكن القائلين بالجوهر الفرد لا تستحيل الذوات عندهم، بل تلك الجواهر التي كانت في الأول هي بعينها في الثاني، وإنما اختلف التركيب.

كذلك فإن القائلين بالجوهر الفرد لا يقولون أن الله تعالى يبدع شيئاً من الجواهر والأجسام القائمة بأنفسها، ولا يحدث شيئاً منها، وأن جميع ما يخلقه من الحيوان والنبات والمعدن والثمار والمطر والسحاب إنما هو جمع الجواهر وتفريقها، وتغير صفاتها من حال إلى حال(١).

وهذا القول مخالف للشرع والعقل معاً، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]؛ كما أن اختلاف المخلوقات فيما بينها أمر مشاهد لا يمكن إرجاع ذلك إلى نوع من الاختلاف في عملية التركيب والربط بين الجواهر المفردة؛ بل إن لذلك كله خلقاً مستقلاً قائماً بذاته.

ونظرية الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ انهارت «حينما فجرت الذرة، وكان هذا انهياراً لعلم الكلام القائم على هذه النظرية، ولو كان علم الكلام هو الحامل للواء الإسلام حينما فجرت الذرة؛ لكان ذلك سلاحاً بيد أعداء الإسلام؛ لتأكيد بطلانه نتيجة هذا الفساد لأساسه»(٢).

هذا المذهب لا يزال من صميم مذاهب المتكلمة خصوصاً

---

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ١٧/ ٣٢١-٣٢٤.

(٢) مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي: ص ١٦٧.

الأشاعرة الذين يرون أن المخلوقات تنقسم إلى جواهر مفردة؛ سواء كانت أجساماً أم أعراضا أم مكانا أم زمانا. وكل حادث يقع في الزمان فهو ينقسم إلى أجزاء منفصل بعضها عن بعض تمام الانفصال، ولا تربط بينهما إلا إرادة الله، والأعراض عندهم لا تبقى زمانين[(١)]. وتختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة؛ ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير، أما الأجسام فهي تبقى بأن تخلق في كل وقت[(٢)]. إلا أنهم يصرحون هنا بأن لهذه الجواهر والأعراض محدثاً هو الله الذي يخلق هذه الأجزاء ثم تفنى، فيعيد خلقها، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي. وهذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر.

أما عند ابن عربي فالخلق تجلٍّ إلهي دائم، وفيض مستمر على الأعيان الثابتة أو ما يمكن تسميته بالجواهر أو الذرات الروحية في العدم في كل آن فيتكون ما لا يحصى عدده من الصور. وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً؛ لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى[(٣)].

---

(١) القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين هو كمن يقول إن بياض الثلج، وسواد القار، وخضرة البقل؛ ليس شيء منها الذي كان آنفا، بل يفنى في كل حين، ويستعيض ألف ألف بياض وأكثر، وألف ألف خضرة وأكثر، وهذه دعوى -على قول ابن حزم- عارية من الدليل، وتخالف العقل. ينظر الفصل: ٥/ ٢٣٧.

(٢) مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، دكتور: س. بينيس: ص٢.

(٣) وهذا قريب من قول هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يقول: "إذا خلق الله تعالى شيئاً فإنه لا يقدر على أن يخلق مثل ذلك الشيء أبداً؛ لكن يقدر أن يخلق غيره" الفصل لابن حزم: ص / ٦٢.

فالمخلوقات عند ابن عربي هي التجليات الإلهية التي لم تزل ولا تزال «يجد خلقها لهم في كل يوم زمان فرد؛ فلا يتمكن للعالم استقرار على حال واحدة، وشأن واحد؛ لأنها أعراض، والأعراض لاتبقى زمانين مطلقاً، فلا وجود لها إلا زمان وجودها خاصة، ثم يعقبها في الزمان الذي يلي زمان وجودها، الأمثال والأضداد»[(١)]، فبالتالي «لا يزال الله خالقاً على الدوام»[(٢)].

يقول ابن عربي: «وأما سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء .. فبظهوره وتجليه يكون العالم باقياً، وعلى هذه الطريقة أصحابنا، وهي طريقة النبوة، والمتكلمون من الأشاعرة أيضاً عليها، وهم القائلون بانعدام الأعراض لأنفسها، وبهذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقائه في كل نفس، ولا يزال الله خلاقاً على الدوام»[(٣)].

ويقول ابن عربي: «ما ظهرت أعيان الموجودات إلا بالحال التي كانت عليها في حال العدم، فما استفادت إلا الوجود من حيث أعيانها، ومن حيث ما به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها، وإن تغيرت عليها الأعراض بالأمثال والأضداد»[(٤)].

والخلق الذي يقصده ابن عربي ليس الخلق الصادر عن الله بمشيئته واختياره؛ بل هو أقرب ما يكون كإله الفلاسفة ما يصدر عنه هو

---

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٦٧. وينظر الفتوحات: ٢/ ٣٧٩.
(٢) المصدر السابق: ٣/ ٢٥٧.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٢٤٧.
(٤) المصدر السابق: ٣/ ٢٥٧.

بالضرورة.

فالله عند ابن عربي يتجلى على الصور في عالم الإمكان أو العدم كما تفيض أشعة الشمس من الشمس ؛ فيكسي الأعيان الثابتة حلة الوجود.

والله سبحانه وتعالى متصف بصفة الخلق المشتقة من اسمه الخالق، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، كما أن صفة الخلق من الصفات الاختيارية في حق الله تعالى؛ فمتى شاء خلق، ومتى شاء لم يخلق، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القَصَص: ٦٨]، كما أن خلقه تبارك وتعالى شامل للعباد وأعمالهم، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافات: ٩٦].

ب) مبتدعة الزهاد ودورهم في القول بوحدة الوجود:

سبقت الإشارة إلى دور الفرق الباطنية في ظهور القول بالحلول عند الصوفية. وهنا أذكر سبباً رئيساً في ظهور القول بوحدة الوجود بين الصوفية، وهو الزهد الذي جَرَّ إلى البدعة.

لقد كان لمن انتسب إلى الزهد دور في انتشار القول بوحدة الوجود. فقد صدرت منهم عبارات، لا تحتمل معنى مغايراً لمعنى وحدة الوجود؛ مما يدل على أن القول بوحدة الوجود كان متفشياً بينهم.

ومن أشهر من صدرت منهم عبارات لها دلالة وجودية : أبو يزيد البسطامي، وأبو بكر الشبلي، وأسوق هنا أمثلة لجمل وردت عنهما :

من ذلك أن طارقاً طرق باب البسطامي، فقال البسطامي: «من

تطلب؟ فقال: أبا يزيد، فأجابه: ما في البيت غير الله»[١]. وسئل أبو يزيد: بم نلت ما نلت؟ فقال: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو»[٢]. وقال: «حججت أول حجة فرأيت البيت؛ وحججت الثانية (فـ) رأيت صاحب البيت ولم أر البيت. وحججت ثالثاً فلم أر البيت ولا صاحب البيت»[٣].

وورد عليه جماعة وقالوا: يا أبا يزيد! وكنا نسمع كلام ذي النون وأبي سليمان ونتتفع به ومنذ سمعنا كلامك تبشرنا وتركنا كلامهما. فقال: «نعم القوم! تكلموا من بحر صفاء الأحوال؛ وأنا أتكلم من بحر صفاء المنة؛ فتكلموا ممزوجاً وأتكلم صرفاً. كم بين من يقول: أنا وأنت، وبين من يقول: أنت أنت!»[٤].

وقال أبو يزيد وقل سئل عن اللوح المحفوظ فقال: «أنا اللوح المحفوظ»[٥]. وقيل لأبي يزيد: يقولون إن في اللوح كل شيء؟ قال: «أنا اللوح المحفوظ كله»[٦].

ولم يبعد الشبلي كثيراً عن ما قاله البسطامي؛ فهو ينصح رجلاً بأن يبتعد عن الاعتقاد الظاهري في التفريق بين الرب وبين العبد؛ لأن التوحيد الصحيح يكمن في رفع الأثنية بين الرب وبين العبد، قال

---

(١) الكواكب الدرية، للمناوي: ١/ ٤٤٤. وينظر: تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص ١١٢.

(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠٠. وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني: ص ٦٦

(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٠٢.

(٤) المصدر السابق: ص ١٠٣.

(٥) النور من كلمات أبي طيفور: ص ١٤٥

(٦) المصدر السابق: ص ١٤٥.

الشبلي للرجل: «أتدري لم لا يصح توحيدك؟ قال: لا. قال: لأنك تطلبه بك»[١]. فهو هنا يطالب هذا الرجل برفع الأثنينية لكي لا يرى إلا الله وحده؛ لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلاً دون الشعور بالوحدة، وحجاباً كثيفاً يستر المحب عن المحبوب.

ويقول الشبلي: «أنا أقول وأنا أسمع، فهل في الدارين غيري ؟!»[٢].

وحكى عن الشبلي، أنه قال يوماً لأصحابه: «يا قوم ! أَمُرُّ إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء ؛ وأمرُّ يميناً وشمالاً إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء؛ ثم أرجع فأرى هذا كله في شَعْرَة من خِنْصَري»[٣].

والشبلي يبدأ فكرة اتحاده وتجربتها بأن يرى السوية في كل شيء: فاللاوراء هو الوراء، أي اللانهاية هي النهاية ؛ وكلتاهما معاً في شَعْرَة من خنصره، أي أن كل شيء مهما تناهى في الصغر هو بُضْعة من اللانهاية، حتى أصغر ذرة، ويظهر هنا نواة القول بوحدة الوجود. ويؤكد الشبلي المراد من قوله حينما يرى أن كل شيء هو الله، أي أن الله هو الكل في الكل. وهذه حالة "المحو" التي أجاب عنها الشبلي حين سأله رجل: مالي أراك قلقاً أليس هو معك وأنت معه؟ فقال الشبلي: «لو كنت أنا معه فإنني، ولكنني محو فيما هو. ويعني: ليس مني شيء،ولا بي شيء، ولا عني شيء، والكل منه وبه وله»[٤].

---

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٨.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ص ١٦٣.

(٣) اللمع، للطوسي: ٤٨٦.

(٤) اللمع، للطوسي: ص ٤٣٢. والرسالة القشيرية: ١/ ٢٢٣.

ومما ينسب إلى عبدالقادر الجيلاني في رسالته الغوثية وهو يخاطب الله بزعمه: «ثم قال لي يا غوث الأعظم: ما أكل الإنسان شيئاً وما شرب، وما قام وما قعد، وما نطق وما صمت، وما فعل فعلاً، وما توجه لشيء، وما غاب عن شيء، إلا وأنا فيه، سَاكِنُهُ ومُتَحَرِّكُهُ. ثم قال لي يا غوث الأعظم: جسمُ الإنسان ونَفْسُهُ وقلبه وروحه وسمعه وبصره ويده ورجله ولسانه، وكل ذلك ظَهَرَتْ له نَفْسٌ بنفسٍ لا هو إلا أنا ولا أنا غيره»[١].



(١) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٥. وينظر الكتاب نفسه: ص١١، ١٢.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء وحدة الوجود

تعتبر وحدة الأديان فرع من فروع القول بوحدة الوجود، ونتيجة مباشرة لهذا الاعتقاد الفاسد، ولا يمكن لقائل بوحدة الوجود أن يسلم من القول بوحدة الأديان، مهما حاول اللجوء إلى التأويل؛ لأن أي تأويل مهما كان قائله؛ لا يمكن أن يدفع عن القائل بوحدة الوجود قوله بوحدة الأديان.

كما أن القول بأن لازم المذهب ليس بلازم، لا وجه لإعماله هنا على القائلين بوحدة الوجود. نعم قد يتوجه القول بأن لازم المذهب ليس بلازم على من ينفي صفة العلو أو الاستواء ونحوها، أما من يقول: إن الله عين العبد، والعبد عين الله، وأن الخلق كله إنما هو وهم لا وجود له، وأن ما يظهر أنه خلق إنما حقيقته تجليات الله المختلفة في الصور، إلى غير ذلك من الهراء؛ فليس في نظري ممن لا يلزمه قوله ومذهبه.

قال الحافظ زين الدين العراقي[1] بعد أن سئل عن قول ابن عربي

---

(١) عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن، أبو الفضل زين الدين المعروف بالحافظ العراقي، من كبار حفاظ الحديث، من أصل كردي. ولد في رازنان من أعمال أربيل في العراق سنة (٧٢٥هـ). تحول صغيراً إلى مصر مع أبيه، فتعلم ونبغ فيها، وقام برحلة إلى الحجاز والشام، وعاد إلى مصر، وتوفي بها سنة (٨٠٦هـ) رحمه الله. ينظر لحظ الألحاظ، لابن فهد: ص ٢٢٠، والضوء اللامع، للسخاوي: ٤/ ١٧١.

"فهو عين ما ظهر، وعين ما بطن"-: «كلام مسموم ظاهره القول بالوحدة المطلقة، وأن جميع مخلوقاته هي عينه.. ولا يقبل ممن اجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول: أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره، ولا نؤول له كلامه ولا كرامة»[١].

والقول بوحدة الأديان عند القائلين بوحدة الوجود ظاهر جداً، إذ لا يخشى هؤلاء المتصوفة القائلين بهذا المذهب من التصريح بأن الأديان واحدة، وأن كل عابد - مهما كان معبوده - هو عابد لله في الحقيقة.

لذا فإن القول بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود، مبني على أصلين مهمين هما:

الأصل الأول:

القول بوحدة الوجود يعني القول بوحدة الأديان، وتوضيح ذلك: أن الإيمان بوحدة الوجود يعني الإيمان بوحدة الأديان مباشرة إذ أن العابد عين المعبود، كما أن المعبودات جميعاً هي مظاهر لتجلي الحق تعالى. ولذلك قال بعض محققيهم: «لو كُلفت أن أرى غيره لم أستطع، فإنه لا شيء معه حتى أشهده»[٢]. وبيان هذه الحقيقة يكون بالحديث عن الأسس التي قامت عليها عقيدة وحدة الوجود. فهذه النظرية في ظاهرها وباطنها إنما هي دعوة صريحة للوحدة بين الأديان؛ وفي بيان حقيقة الأسس التي قامت عليها هذه النظرية أهمية كبرى؛ إذ أنها الأم

(١) نقله عنه البقاعي في "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي": ص ٦٦.
(٢) شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣١.

لنظريات التصوف الأخرى كالحقيقة المحمدية، والقول بالجبر، وتقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة وغير ذلك من الأقوال المعلوم فسادها.

وتقوم نظرية وحدة الوجود على أساسين اثنين هما:

الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم.

الثاني: أن وجود الحق هو عين وجود الخلق.

والذي تنبغي الإشارة إليه أن الصوفية القائلين بوحدة الوجود متفقون على الأساس الثاني وهو أن وجود الخلق عين وجود الخالق. أما الأساس الأول فقد قال به ابن عربي ومدرسته.

الأساس الأول - القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم:

مما له أثر كبير في الفكر الصوفي الوجودي قولهم بأن المعدوم شيء ثابت في العدم. وهذا من أهم الأسس التي قامت عليها مدرسة ابن عربي في قولها بوحدة الوجود، وهي المدرسة التي لا يزال أتباعها إلى يومنا هذا، وامتد أثرها؛ فشمل أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي. وابن عربي بدوره، وتلامذته من بعده؛ أخذوا القول بأن المعدوم شيء من المعتزلة الذي قالوا إن المعدوم شيء ثابت في العدم. مما جعل بعض من صنف في الفرق ينسب إلى المعتزلة القول بقدم العالم.

والقول بأن المعدوم شيء، قول قال به البابليون كما سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن وحدة الوجود عندهم. كما نجده في المُثل الأفلاطونية، التي هي أجناس الأشياء.

أما في تاريخ المسلمين فقالت به فرقة المعتزلة حيث ترى «أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات، وأعيان وحقائق،

وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه»[1].

قال الأسفرايني[2] في معرض حديثه عن المعتزلة: «من فضائحهم قولهم: إن المعدوم شيء. حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض. ويقولون: إن الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء، بل هو في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم، وهذا منهم تصريح بقدم العالم»[3].

ويقول الشهرستاني: «الشحام[4] من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء، وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود... وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة»[5]. ويقول أبو رشيد

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٥٨.

(٢) أبو المظفر، طاهر بن محمد بن الأسفرايني الطوسي الشافعي. حدث عن: ابن مَحمِش، وأصحاب الأصم، صاهر الأستاذ أبا منصور البغدادي. كانت وفاته بطوس سنة (٤٧١هـ)، له تفسير للقرآن الكريم بالفارسية طبع في طهران. ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٤٠١، وطبقات الشافعية للسبكي: ٥/ ١١.

(٣) التبصير في الدين: ص ٦٣. وينظر حاشية القونوي على تفسير البيضاوي: ٢/ ٣٢٠، وما بعدها.

(٤) يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام، من أصحاب أبي الهذيل وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته، أخذ عن القاضي ابن أبي داود، وعن أبي الهذيل العلاف. وعنه أبو علي الجبائي وغيره. كان مشرف الخراج في دولة الواثق الخليفة العباسي، عاش ثمانين سنة. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٧٧. ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٧.

(٥) نهاية الإقدام: ص ١٥١.

النيسابوري المعتزلي[١]: «اعلم أن الذي يذهب إليه الشيخان: أبو علي[٢]، وأبو هاشم[٣] أن الجوهر يكون جوهراً في حال عدمه. وقد قال بذلك الشيخ أبو عبدالله[٤]، وربما يجري في كلامه ما يقتضي ظاهره أن صفة التحيز تكون حاصلة للمعدوم»[٥].

وما ذهب إليه النظام في القول بالكمون قريب من القول بشيئية المعدوم، فقد قرر النظام «أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. فالتقدم

---

(١) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، من معتزلة بغداد اختلف إلى القاضي عبدالجبار ودرس عليه وصار من أصحابه وكان القاضي يخاطبه بـ "الشيخ"، وانتهت إليه الرياسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الري وتوفي بها. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبدالجبار (الطبقة الثانية عشر): ص ١٢٢.

(٢) محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان (مولى عثمان بن عفان) الجبائي (والجبائي: نسبة إلى قرية من قرى البصرة)، وُلد سنة (٢٣٥هـ) تتلمذ على أبي يوسف الشحام شيخ المعتزلة في عصره، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري، وله معه مناظرة مشهورة. توفي سنة (٣٠٣هـ). ينظر فرق وطبقات المعتزلة: ص٨٥، ووفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٧.

(٣) عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، ولد سنة (٢٧٧هـ)، خلف أبوه في مشيخة المعتزلة. وتوفي سنة (٣٢١) ببغداد.ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص١٠٠. والمنتظم: ١٣/ ٣٢٩.

(٤) الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، من معتزلة البصرة. ولد بالبصرة سنة (٢٩٣هـ)، وتتلمذ على أبي القاسم بن سهلويه، على مذهب أبي هاشم في أصول الدين، وإليه انتهت رياسة أصحابه. توفي ببغداد سنة (٣٦٩) وقد قارب الثمانين. ينظر: تاريخ بغداد: ٨/ ٧٣، وسير أعلام النبلاء: ١٦/ ٢٢٤.

(٥) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين: ص ٣٧. وينظر البدء والتاريخ، للبلخي: ١/ ٣٨.

والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة»(١).

وذكر ابن حزم أن الخياط(٢) أحد شيوخ المعتزلة وأكابرهم ببغداد ممن يقول: «إن الأجسام المعدومة لم تزل أجساماً بلا نهاية، لا في عدد ولا في زمان، غير مخلوقة»(٣). وأكد الشهرستاني على «أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً؛ وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف، حتى قال: السواد سواد في العدم؛ فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت»(٤).

وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم ومن تابعهما من البصريين: «المعدوم شيء وذات ونفس وجوهر وبياض وصفرة وحمرة، وإن الباري سبحانه وتعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتاً، ولا العرض عرضاً، ولا الجوهر جوهراً، وإنما هو قادر على إخراج الذات من العدم إلى الوجود»(٥).

---

(١) الانتصار، للخياط: ص٥١-٥٢، والملل والنحل: ١/ ٥٦.

(٢) عبدالرحيم بن محمد بن عثمان، من أئمة المعتزلة في بغداد، شيخ أبي القاسم البلخي، تتلمذ على أحمد بن الحسين البغدادي، له ردّ على ابن الراوندي الذي كان معتزلياً، فترك الاعتزال. كان الخياط قد طلب الحديث أول مره، ثم تحول إلى الاعتزال. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص٩٠، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٢٢٠.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/ ٦٩.

(٤) الملل والنحل: ١/ ٧٧-٧٨. وينظر أصول الدين: ص٧٠-٧١. والفرق بين الفرق: ص١٧٩-١٨٠.

(٥) تلبيس إبليس، لابن الجوزي: ص١٠٢-١٠٣.

وشيئية المعدوم عند المعتزلة تبرر عملية الخلق من عدم عندهم. وهذه الفكرة تنفي دور الله في عملية الخلق، فلم تجعل له إلا منح الوجود للمعدوم، ونقل المخلوقات من وجود إلى آخر؛ فالمعدوم له ذات وماهيه وحقيقة سابقة الوجود، لا يخلق الله ذاته، ولا تأثير له تعالى إلا في إظهاره للعيان. «فإن تأثير القدرة في الوجود فقط، والقادر لا يعطيه إلا الوجود، والممكن في ذاته لا يحتاج القادر إلا من جهة الوجود»[(١)]، وهذا يؤدي إلى القول بقدم العالم، وإن لم تلتزم المعتزلة بهذا اللازم. كما يلزم منه تعدد الآلهة حيث جعلت المعتزلة مع الله شركاء تعالى وتنزه عن أن يكون له شريك ومثيل. ويلزم منه: وصف الله بالعجز، وهذا ما صرح به أبو الهذيل العلاف - فيما نقله عنه ابن حزم- حيث يقول: «إن لما يقدر الله تعالى عليه آخراً، ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلاً، ولا على خلق ذرة فما فوقها، ولا إحياء بعوضة ميتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً»[(٢)].

وهذا مما أنكرته المعتزلة على ابن الراوندي، الذي قال: «إن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شيء»[(٣)]، وأبطل في كتاب "التاج" حدوث الأشياء في زمان؛ ليؤكد «أن العالم بما فيه، وقمره، وجميع نجومه، قديم لم يزل، لا صانع له ولا مدبر، ولا محدث له ولا خالق، وإن من ثبت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء، فقد

(١) نهاية الأقدام في علم الكلام، للشهرستاني: ص١٥٥.
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٥/٥٨.
(٣) الفهرست لابن النديم: ص٢٤٨.

أحال وناقض»(١).

فوقعت المعتزلة من حيث لا تشعر فيما وقع فيه ابن الراوندي نتيجة لقولهم بأن المعدوم شيء ثابت في العدم، بل جر بعضهم إلى القول بقدم العالم؛ فذهب ثمامة بن أشرس - فيما حكاه عنه ابنُ الراوندي - «أنه قال: "العالم فعل الله تعالى بطباعه" ولعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة؛ لكن يلزمه على اعتقاده ذلك ما لزم الفلاسفة من القول بقدم العالم إذ الموجب لا ينفك عن الموجب»(٢).

طور ابن عربي نظرية المعتزلة في شيئية المعدوم وطبقه في قوله بوحدة الوجود فيما يسمى: بنظرية الأعيان الثابتة في العدم: فأثبت للأشياء وجوداً في العدم سابقاً لوجودها العيني؛ يقول ابن عربي: «والصحيح أن الموجودات لها أعيان ثابتة(٣) حال اتصافها بالعدم. فكما

(١) ينظر كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، للخياط: ص٢، ١٧٢-١٧٣.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٧.

(٣) يقصد ابن عربي بالعين: الحقيقة والذات أو الماهية. ويقصد بالثبوت هنا: الوجود العقلي أو الذهني، كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان؛ كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث في العالم الخارجي. ومعنى هذا أن ابن عربي حيث يتكلم عن الأعيان الثابتة إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء، أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات. ودور الله يكون بالتجلي لهذه الأعيان الثابتة في هذا العالم العقلي؛ فتخرج إلى العالم الخارجي. ينظر: "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي" للدكتور أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي: ص٢٠٨-٢٢٠. والمعجم الصوفي، للدكتورة سعاد الحكيم، مادة عين ثابتة: ص٨٣١.

أبرزها للوجود، وألبسها حاله، وعراها عن حال العدم فيسمى بذلك موجدًا، وتسمى هذا العين موجدة»[١].

ويقول: «ومعلوم أنه يخلق الأشياء ويخرجها من العدم إلى الوجود، وهذه الإضافة تقتضي بأنه يخرجها من الخزائن التي عنده؛ فهو يخرجها من وجود لم ندركه إلى وجود ندركه، فما خلصت الأشياء إلى العدم الصرف؛ بل ظاهر الأمر أن عدمها من العدم الإضافي»[٢].

فابن عربي هنا يؤكد أن الأعيان لها وجود ثابت في العدم، لا حصر لها من حيث العدد، وهي قديمة «مساوقة لواجب الوجود في الأزل»[٣]. كما أنها ماهيات مجردة أو جواهر روحية تتقبل الصور الحسية بالتجلي فتسري فيها الحياة «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة؛ ما كان للعالم وجود»[٤]. واكتساب الأعيان للصور ينقلها إلى عالم الحس «فإن جميع المخلوقين منصات تجلي الحق»[٥]. ونشوؤها من الفيض أو التجلي هو كنشيءِ الكلمات من فم المتكلم «فظهرت الأعيان في النفس الرحماني ظهور الحروف في النفس الإنساني»[٦]. أو «مثال المداد، فإن الحروف المتفرقة في المداد والكلمات المتنوعة والمعاني المختلفة التي دلت عليه صور المداد؛لم تخرجه عن وحدة

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٩٧.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٨٩. وينظر الفتوحات: ٤/ ٢٩٥. والإنسان الكامل: ١/ ٤٩.

(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ٤١٦.

(٤) فصوص الحكم، لابن عربي: ص ٥٥.

(٥) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٦٠.

(٦) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٩٥.

مداديته، فإنه ما ثم إلا المداد تصور في أشكاله الدالة على المعاني المختلفة والحروف المتفرقة والخواص المتنوعة غير المؤتلفة ولا المتماثلة، فإنك إذا نظرت إلى عين تلك الصورة التي اختلفت حروفها وكلماتها؛ لم تر إلا المداد تجلى في أشكالها بما هو عين المداد؛ فتتحد بالمدادية وتختلف بالصور والأشكال والكلمات والمعاني»[١].

وابن عربي لو أثبت أن هناك عدم محض؛ للزم منه وجود خالق أو وجود المخلوقات، وبالتالي يكون هناك خالق ومخلوق؛ وهذا يناقض قوله في أن المخلوق عين الخالق، وأن الوجود هو تجليات لله سبحانه وتعالى، والكل في مذهبه واحد، لا فرق بين خالق ومخلوق. يقول ابن عربي في تأكيده أن المعدوم شيء ثابت في العدم؛ منكراً أن يكون الله تعالى أوجد هذا الكون كله بما فيه من لا شيء، أو ما يسميه ابن عربي بالعدم المحض: «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك.. وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك»[٢]. ويقول ابن عربي أيضاً: «عين العبد ثبوتية ما برحت من أصلها ولا خرجت من معدنها، ولكن كساها الحق حلة وجوده، فعينها باطن وجوده، ووجودها عين موجدها، فما ظهر إلا الحق لا غيره، وعين العبد باق على أصله؛ لكنه استفاد مالم يكن عنده من العلم بذاته، وبمن كساه حلة وجوده وبمعرفة أمثاله، ورأى العالم بعضه بعضًا بعين وجود ربه»[٣].

---

(١) جواهر المعاني: ٢/ ٩٩.

(٢) فصوص الحكم: ص٨٣.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٧-٨.

فابن عربي يقرر أن الوجود واحد في الحقيقة متكثرٌ تكثراً وهمياً: «ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها»(١). والحقيقة الوجودية عنده واحدة، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية. والعقل القاصر هو الذي يفرق بينهما تفرقة حقيقية:

فرق وجمع فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر(٢)

وهذا جعله يقول بوحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء: أي تفسح مجالاً للقول بممكن بوجه من الوجوه. وذلك أن القائل بها «يجعل للحق وجودًا خارجًا عن أعيان الممكنات وأنه فاض عليها فيكون فيه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغنى عن خلقه وإن كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق هو الخالق والمربوب هو الرب بل لم يثبت خلقًا أصلًا ومع هذا فما صرح بوجود الرب متميزًا عن الوجود القائم بأعيان الممكنات»(٣).

ويحد المتصوفة هذه النسب بأنها «أعدام إضافية تثبتها الأذهان، وتنكرها الأعيان، فوجودها ذهني لا عيني»(٤)، وهذه النسب هي الأسماء الإلهية عندهم، والتي تطلق «على حقائق معقولة غير وجودية؛

---

(١) فصوص الحكم: ص٩٦.
(٢) فصوص الحكم: ص٧٩.
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/ ١٦١.
(٤) شرح أسماء الله الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ٦أ. وينظر فصوص الحكم: ص ٧٦. وكتاب المسائل (ضمن رسائل ابن عربي) ص ٣٩٢-٣٩٣. والفتوحات المكية: ٢/ ٥٠٥.

فالذات غير متكثرة بها؛ لأن الشيء لا يتكثر إلا بالأعيان الوجودية، لا بالأحكام والإضافات والنسب»(١).

وابن عربي هنا يصف الله تعالى بالعجز: فإذا كان دوره تعالى هو نقل المخلوقات من وجود إلى وجود فقط وليس له دور في خلقها من العدم كما ذهب إليه بعض المعتزلة، إلا ابن عربي يزيد عليهم بأن وجود هذه المخلوقات وجود وهمي لا حقيقة له. وهذا ما حدا بالجيلي لتعقب ابن عربي بقوله: «أنا أنزه ربي أن أُعْجِز قدرته على اختراع المعدوم وإبرازه من العدم المحض إلى الوجود المحض»(٢).

ونقل الجيلي عن ابن عربي قوله: «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه؛ فلا يكون مختاراً»(٣).

وقال بقول ابن عربي بعض أتباعه الذين يفرِّقون بين الوجود والثبوت. وأن الذوات بأسرها- ذوات الحيوان والنبات والمعادن والحركات والسكنات وغيرها- أبدية أزلية ثابتة في العدم، وإن وجود الحق فاض على تلك الذوات فوجودها وجود الحق، وذواتها ليست ذوات الحق(٤).

---

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٩٥. وينظر بغية المرتاد: ص٤٠٧. وفيضة النفحات في مسألة الصفات، للعيدروسي: ص٨، ١٢-١٣.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٤٩. والجيلي مثل سلفه ابن عربي في القول بوحدة الوجود، والخلاف بينهما شكلي كما سيتضح لاحقاً إن شاء الله.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٤٩.
(٤) مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٨٠-١٨٥، ٤/ ٦١.

ويؤكد جلال الدين الرومي ما ذهب إليه ابن عربي؛ فيقول: «لقد كنا جوهراً واحداً سارياً في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية وهو المبدأ للجميع. كنا جوهراً واحداً وكأننا الشمس، كنا بلا عقد، نتميز بالصفاء كالماء. وعندما تصور ذلك النور الصافي، صار عدداً كأنه ظلال الشرفة. فحطم الشرفة بالمنجنيق، حتى تمضي الفرق عن هذا الفريق»[١].

كذا الخلقُ فافهم إنه مُتَوَهَّمٌ   وهذا كقشرٍ كي يَضِلَّ مخادعٌ[٢]

وفي ضوء قول ابن عربي: إن العدم شيء ثابت، وهو عبارة عن انتقال من الوجود العلمي إلى الوجود العيني بزعمه، فإن الإنسان- فيما يرى ابن عربي- وكذا سائر المخلوقات بعد أن يفيض الله عليها بوجوده؛ لتكون مرآة للحق في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها «لا يرى نفسه التي هي عينه إلا في وجود الحق الذي هو وجوده، والعبد مرآة الحق في رؤية الحق لأسمائه، وظهور أحكامها لأن أسماء الحق عند هؤلاء هي النسب والإضافات التي بين الأعيان وبين وجود الحق، وأحكام الأسماء هي الأعيان الثابتة في العدم، وظهور هذه الأحكام بتجلي الحق في الأعيان، والأعيان التي هي حقيقة العيان هي مرآة الحق التي بها يرى أسماءه وظهور أحكامها، فإنه إذا ظهر في الأعيان حصلت النسبة التي بين الوجود والأعيان وهي الأسماء، وظهرت أحكامها وهي الأعيان، ووجود هذه الأعيان هو الحق»[٣].

---

(١) المثنوى، الأبيات ٦٩٠-٦٩٣: ١/ ٩٤. وينظر: فيه ما فيه، لجلال الدين الرومي: ص ٣٢٩.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص ١١٧، البيت ٤٦٧.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٦١، وينظر الكتاب نفسه: ١/ ١٨٠-١٨٥.

على أن ابن عربي في قوله لم يصل إلى نتيجة منطقية حول تلك المعدومات الممكنات التي توصف بالوجود، وتدرك بالحس؛ فهي لا تخلو عند ابن عربي من أمرين: إما أنها انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود؛ أو أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صورة المرئي في المرآة، وهي في كلتا الحالتين على ما هي عليه من العدم. ولكن استفادتها الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها ؛ فهي بالتالي عين الحق، أو هي أشبه شيء بصفات الحق عند المعتزلة[١].

يقول ابن عربي: «وهنا حارت الألباب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود؟ أو حكمها تعلق تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئي في المرآة، وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوته بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في عين مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من العدم؟ أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان، وهي له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها ؛ فيقال : قد استفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو إلى ما هو الأمر عليه من وجه. والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها في الحكمين معدومة العين، ثابتة في حضرة الثبوت»[٢].

---

(١) المعتزلة ينكرون الصفات، ويقولون: إن الصفات هي عين الذات؛ فالله عندهم حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة. ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٤٤.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ٢١٢.

وممن قال بوحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء، وأن الأشياء ثابتة في العدم: عبدالغني النابلسي؛ حيث يقول : «وحقيقة الجذب الإلهي هو محو عين العبد في الحقيقة العلمية ؛ بحيث يتميز العبد الموهوم الخارج من العدم من العبد الكائن في الحقائق العلمية الذي لا يسمى فيها عبد إلا بطريق مطلق الإمكان ليس غير؛ لأن المعلومات عين العلم»[(١)].

وقوله: "المعلومات عين العلم" هو عين القول بوحدة الوجود، ويلزم منه أن يقال إن المقدورات هي عين القدرة، وإن المسموعات هي عين السمع، والمتحركات هي عين الحركة، وهكذا. وهو قول فاسد لا يدل عليه دليل واحد من العقل فضلاً عن السمع، فكل إنسان يعلم الفرق الظاهر بين علمه هو، وبين المعلوم الذي علمه؛ فالعلم صفة ذاتية للعالم يوصف بها، وأما المعلوم فقد يكون حسياً كالمخلوقات المتنوعة، وقد يكون ذهنياً كالتصورات والتصديقات. كما يلزم من هذا القول افتقار الله تعالى في علمه إلى الأعيان، وغناها عنه، فما استفاد تعالى علمه إلا منها؛ والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: ١٤].

ويقول النابلسي في مناجاته المزعومة لله : «قلت : يا رب ! أنت الوجود وحده؟ فقال لي: أنا الوجود وحده، وأنت العدم وحده. فقلت : يا رب : ما العدم ؟ فقال لي: العدم نفي الوجود ؛ كالظل نفي الشمس. فقلت له : يا رب ! كيف الوجود ينتفي؟ فقال لي: ينتفي

---

(١) النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة (مخطوط): ق (١١). وينظر زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، للنابلسي (مخطوط): ق ٤أ.

بإيجاد العدم. فقلت له : يا رب ! وكيف إيجاد العدم؟ فقال لي : إيجاد العدم بظهور الوجود فيه. فقلت له : يا رب! وكيف يظهر الوجود في العدم؟ فقال لي : يظهر الوجود في نفسه، ويظهر العدم في نفسه، ثم يقترنان. فقلت له : يا رب! وكيف يقترنان؟ فقال لي : أما سمعت قولي: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النُور: ٣٥]، وكيف السراج يقترن بظلمة البيت فينفيها، ويظهر في مكانها بصورتها ؛ وكذلك أنا. أنفي العدم، وأظهر في مكانه من علمي بصورته. فاعلم يا عبدي وافهم»(١).

ويقرر النابلسي- كما قرر شيخه ابن عربي- أن «الموجودات العينية، أي الثابتة في أعيانها المتنقلة في الأطوار بحسب أزمانها، كلها معدومة العين كما هي أزلاً وأبدًا غير أن الحق تعالى متجل عليها يشرق نوره الحقيقي على كل ذرة منها»(٢).

ويؤكد النابلسي أن «العوالم كلهم ثابتون في العدم لا منفيون، ثم إن الله تعالى نقلهم من ثبوتهم إلى وجودهم بقدرته وإرادته على حسب علمه القديم الكاشف عنهم على ما هم عليه في عدمهم، وترتيبهم في ثبوتهم في العدم هو الذي اقتضى تقديمهم وتأخيرهم .. فالعبد يفعل الخير والشر قبل وجوده وهو في ثبوته في العدم»(٣).

ويقول في موضع آخر: «يظهر وجوده تعالى بصور الأشياء التي هي تقديرات محضة هو مقدرها سبحانه في الأزل في علمه القديم، ثم تتم

---

(١) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم (مخطوط): ق ٢ أ-ب.

(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق ٢٠ب-٢١أ. وينظر القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة: ص ٣٤-٣٥.

(٣) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق ٥ أ.

صور تلك التقديرات على حسب أوليتها وآخريتها، ووجود القديم سبحانه على ما هو عليه أزلًا وأبدًا»(١).

ويقول جمال الدين الأفغاني: «ليس هناك إلا وجود واحد حقيقي لا قيد فيه بوجه من الوجوه، والكل نِسَبُهُ»(٢).

ومن المعاصرين القائلين بأن الأعيان أزلية وثابتة في العدم مصطفى محمود، فيقول: «ما سوى الله عدم، والعدم عندنا غير معدوم. فالعدم هو الوجه المقابل للوجود، كالظلمة في مواجهة النور، والسالب في مواجهة الموجب، والقابل في مواجهة الفاعل، وكالمرآة في مواجهة الشمس. وفي العدم حقائق أزلية قديمة هي شئون الله، ونحن كلنا كنا حقائق في العدم أخرجها الله برحمته، وأعطاها لبسة الوجود، وجعلها محلاً لتجليات أسمائه وصفاته»(٣).

ويقول: «حقيقة أي إنسان غير مخلوقة وغير مجعولة؛ ولو كانت حقيقتك مخلوقة مجعولة لما كانت حقيقة، ولأصبحت تلفيقاً طارئاً... حقيقتك أزلية قديمة وليست بجعل جاعل، والله لا يقلب الحقائق ولا يغيرها، وإنما يعطيها لبسة الوجود لتعبر عن نفسها وتكشف عن دخائلها.. كنت حقيقة في العدم تطلب من الله الوجود بلسان الحال، فرحمك الله بإيجادك، وألبسك لبسة الوجود»(٤).

---

(١) المقام الأسمى في امتزاج الأسماء (مخطوط): ق ٤ ب.
(٢) الواردات في التجليات، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٥٧. وينظر: ٢/ ٦٠، ٦٥.
(٣) الوجود والعدم: ص٧٩.
(٤) الوجود والعدم: ص٧٢.

خلاصة القول: أن وجود الممكنات في رأي ابن عربي، ومدرسته: هو عين وجود الله، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة؛ فمن هذا الباب كل ما عبد من دون الله هو مظهر من مظاهر الله؛ وذلك أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها؛ إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات: إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق.

والقول الصحيح الذي يدل عليه صريح القرآن هو أن المعدوم ليس بشيء في نفسه، وأن ثبوته ووجوده وحصوله شيء واحد، وهذا هو الذي عليه أهل السنة والجماعة. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ﴿٦٠﴾﴾ [مريم: ٦٠]، فلو كان المعدوم شيء ثابت في العدم؛ لكان التقدير: لا يظلمون موجوداً ولا معدوماً، والمعدوم لا يتصور أن يظلموه فإنه ليس لهم. قال الله تعالى لزكريا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿٩﴾﴾ [مريم: ٩]، ولو كان المعدوم شيئاً لقال ولم تكن حتى في العدم.

وقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فأنكر عليهم اعتقاد أن يكونوا خلقوا من غير شيء خلقهم أم خلقوا هم أنفسهم، ولهذا قال جبير بن مطعم رضي الله عنه[1]: «لما سمعت رسول الله ﷺ

---

(١) جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل القرشي، من حلماء قريش وساداتهم. أحد الأربعة الذي يربأ بهم رسول الله ﷺ عن الشرك، أسلم بعد الحديبية، وقيل في الفتح سنة ثمان من الهجرة. قدم على رسول الله ﷺ في فداء أسارى بدر؛ فسمعه يقرأ سورة الطور فكان أن دخل الإيمان قلبه. كان يؤخذ عنه النسب للعرب قاطبة، وهو أحد الذين دفنوا عثمان رضي الله عنه وصلى عليه، توفي في خلافة معاوية. ينظر نسب قريش: ص٢٠١، والإصابة: ١/ ٢٢٧.

قرأ هذه السورة أحسست بفؤادي قد انصدع»[١]. ولو كان المعدوم شيئاً لم يتم الإنكار، إذا جاز أن يقال ما خلقوا إلا من شيء؛ لكن هو معدوم فيكون الخالق لهم شيئاً معدوماً[٢].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي، وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة، وهؤلاء يقولون: إن كل معدوم يمكن وجوده فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوتها لما تميز المعلوم المخبر عنه من غير المعلوم المخبر عنه، ولما صح قصد ما يراد إيجاده، لأن القصد يستدعي التمييز، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت، لكن هؤلاء وإن ابتدعوا هذه المقالة التي هي باطلة في نفسها وقد كفرهم بها طوائف من متكملة السنة، فهم يعترفون بأن الله خلق وجودها، ولا يقولون إن عين وجودها عين وجود الحق، متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بوجود الحق العالم بها. وعامة كلامه ينبني على هذا لمن تدبره وفهمه. وهؤلاء [يقصد المتصوفة] القائلون بأن المعدوم شيء ثابت في العدم سواء قالوا بأن وجودها خلق الله أو هو الله، يقولون: إن الماهيات والأعيان غير مجعولة ولا مخلوقة وإن وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته، وقد يقولون الوجود صفة للموجود»[٣].

ويقول شيخ الإسلام أيضاً: «صاحب الفصوص يقول: المعدوم

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير، سورة الطور، رقم (٨٤٥٤).
(٢) ينظر مجموعة الرسائل: ٤/ ١٧-١٨.
(٣) مجموعة الرسائل: ٤/ ٥-١٠. وينظر التوحيد للماتريدي: ص٨٦.

شيء ووجود الحق فاض عليها، فيفرق بين الوجود والثبوت. والمعتزلة الذين قالوا: المعدوم شيء ثابت في الخارج مع ضلالهم خير منه. فإن أولئك قالوا: إن الرب خلق لهذه الأشياء الثابتة في العدم وجوداً ليس هو وجود الرب، وهذا زعم أن عين الرب فاض عليها، فليس عنده وجود مخلوق مباين لوجود الخالق»(١).

وسبب قول من قال بأن المعدوم شيء ثابت في العدم اعتقادهم أن كل معدوم يخلقه الله تعالى لا بد أن يكون له وجود سابق؛ لأنه قد تميز في علم الله تعالى وإرادته وقدرته، وهذا غير صحيح فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل هذا هو تقدير الله السابق لخلقه قال ﷺ: «إن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة»(٢) فليس كل ما علمه الله- سبحانه وتعالى- لا بد من وجوده وظهوره. فالواحد منا يتصور الشيء على كيفية ما- كإنسان طائر بنفسه مثلًا- ولكن ذلك لا يقع بمجرد علمنا به وتصورنا له، وليس بمجرد تصورنا للأشياء يكون لأعيانها ثبوت خارج علمنا وأذهاننا.

وقولهم: إن المعدومات أعيان ثابتة في العدم؛ لا يخرج عن أمرين:

إما أن هذه الأعيان المعدومة الثابتة في العدم هل خلقها الله وجعلها موجودة بعد أن كانت معدومة؟ أم لم يخلقها فلا تزال معدومة؟

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٢٣١-٢٣٤.

(٢) رواه مسلم: كتاب القدر (٢) باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم (٢٦٥٣) ٤/ ٢٠٤٤ من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

فإن كان الأول: امتنع أن تكوني هي إياه، لأن الله تعالى لم يكن معدوماً فيوجد.

وإن كان الثاني: وجب أن لا يكون شيء من الكونيات موجوداً؛ وهذا لا يقوله عاقل، وتبطله المشاهدة والعقل والشرع[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فثبوت هذه الأمور في العلم والكتاب والكلام ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك. وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي، والإنسان إذا تصور ماهية فقد علم وجودها الذهني، ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي، فقول القائل: قد تصورت حقيقة الشيء وعينه ونفسه وماهيته وما علمت وجوده العلمي، وما حصل وجوده العيني الحقيقي ولم يعلم ماهيته الحقيقية، ولا عينه الحقيقية، ولا نفسه الحقيقية الخارجية فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته؛ إلا أن أحد اللفظين قد يعبر به عن الذهني والآخر عن الخارجي فجاء الفرق من جهة المحلّ لا من جهة الماهية والوجود»[2].

ويقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما نشأ والله أعلم- الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا أن الله سبحانه يعلم ما لم يكن قبل كونه- أو ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]. فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميز في عمله وإرادته وقدرته، فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتة وليس الأمر كذلك، وإنما هو متميز في علم الله وكتابه»[3].

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٢.
(٢) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٩.
(٣) مجموعة الرسائل: ٤/ ٩-١٠.

كما أن ليس كل معدوم مما هو ثابت في علمه سبحانه وتعالى مقدَّراً وقوعه وكونه؛ بل هناك معدومات ممكنة لكنها لا تكون، مثل إقامة القيامة قبل وقتها، أو إدخال الأبرار الأتقياء النار، أو منع النبي محمد ﷺ من الشفاعة. فهذه المعدومات وغيرها يعلمها الله سبحانه على ما هي عليه، ويعلم أنها ممكنة لكنها لا تكون. وكذلك ما هو ممتنع في حق الله تعالى؛ فإنه سبحانه يعلمه على ما هو عليه، مثل أن يكون له شريك في ملكه وتدبيره وخلقه، أو يكون له ولد، فالله سبحانه يعلم أن ذلك ممتنع وقوعه لأنه سبحانه واحد أحد، فرد صمد، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.

فإذا المعدوم ليس بشيء أبدًا؛ حتى وإن كان شيئاً في العلم أو الكتابة أو التقدير، فهناك فرق بين الوجود العلمي والوجود العيني وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «لكن إنما ثبتت في التقدير المعدوم الممكن الذي سيكون، فأما المعدوم الممكن الذي لا يكون فمثل إدخال المؤمنين النار وإقامة القيامة قبل وقتها، وقلب الجبال يواقيت ونحو ذلك، فهذا المعدوم ممكن وهو شيء ثابت في العدم عند من يقول المعدوم شيء، ومع هذا فليس بمقدر كونه، والله يعلمه على ما هو عليه، يعلم أنه ممكن وأنه لا يكون، وكذلك الممتنعات مثل شريك الباري وولده، فإن الله يعلم أنه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ويعلم أنه ليس له شريك في الملك ولا ولي من الذل ويعلم أنه حي قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، ويعلم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وهذه المعدومات الممتنعة ليست شيئاً

باتفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم، فظهر أنه قد ثبت في العلم مالا يوجد وما يمتنع أن يوجد. إذ العلم واسع، فإذا توسع المتوسع، وقال المعدوم شيء في العلم أو موجود في العلم أو ثابت في العلم فهذا صحيح، أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل، وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة»[(١)].

والقول بأن الوجود قدر زائد على الماهية، قول لا يمكن تصوره أبداً، ومخالفته للعقل واضحة، فهو كمن يقول: إن الجسم مادة هي جوهر قائم بنفسه وهو محل الصورة الجسمية التي هي أيضاً جوهر؛ فالقائل بهذا يعمد إلى جعل الواحد المعلوم بالحس والعقل اثنين. وهذا محال، ولا يلزم من وجود عيني للجسم ووجود ذهني، أن يكون الوجود الذهني قائماً في الخارج[(٢)].

أيضاً فإن التفريق بين الوجود والماهية غير صحيح، بل الصحيح أن ماهية الشيء هي عين وجوده، والوجود ليس قدراً زائداً عن ماهية الشيء.

يقول شيخ الإسلام: «الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/١٧. وينظر التمهيد للباقلاني: ص٣٤-٣٦، ورسائل ابن سبعين (الرسالة الفقيرية): ص٨.

(٢) ينظر بغية المرتاد: ص٤١٧، والصفدية: ص١٤٥-١٤٦ (ط أضواء السلف)، ومجموع الفتاوى: ٢/١٥٦-١٥٩.

وثبوته في الخارج زائداً على ذلك»[١].

الأساس الثاني - أن وجود الحق هو عين وجود الخلق:

يرى أصحاب مذهب وحدة الوجود أن وجود الحق عين وجود الخلق، وأن الموجودات كالمرايا المتقابلة، تعكس بعضها بعضاً، ولذا فإن أي شيء مفرد في الكون يمثل هذا الكون برمته، وكل جزء من العالم هو مجموع العالم. ومن هذا المدخل آمن الاتحادية بوحدة الأديان؛ لأنه ما ثم إلا واحد: عابد ومعبود، خلق وحق. فكل من عبد شيئاً ما عبد إلا الله حقيقة. وأن كل ما وقع في هذا الكون فهو حق، وأنه لا باطل إلا المحال؛ ونتج من هذا أن تساوت عندهم المتضادات؛ فالشر كالخير، والضلال كالهدى كلاهما حق؛ لأنه واقع، ولو كان باطلاً ما وقع، لأن الباطل هو المحال الممتنع الوقوع.

ويقول ابن عجيبة: «إياك أن تقول أناه، واحذر أن تكون سواه»[٢]. أي: إياك أن تقول للناس إنك الله؛ ولكن في قرارة نفسك احذر أن تكون سوى الله. ويقول ابن هود[٣]:

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٩.

(٢) الفتوحات الإلهية: ٣٤٧. وينظر: شرح قصيدة (الرفاعي) يا من تعاظم، لابن عجيبة: ص ١٥٢-١٥٦.

(٣) الحسن بن علي بن يوسف بن هود، أخو المتوكل على الله محمد ملك الأندلس. كان مولده سنة (٦٣٣هـ) بمرسية في الأندلس. ترك ما كان عليه من الملك والجاه وصحب ابن سبعين وأخذ عنه مذهبه في الوحدة. حج، ودخل اليمن وقدم الشام، واستقر بها. توفي سنة (٦٩٩هـ) ودفن بسفح قاسيون. ينظر تاريخ الإسلام (وفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص٤٠٠، وأعيان العصر للصفدي: ٢/ ٢٠٠.

أنا عبد أنا ربٌّ أنا عِز أنا ذلٌ أنا دنيا أنا أخرى أنا بعضُ أنا كلُ[١]

ويشرح ابن سبعين قول الحلاج: "أنا الحق" مؤوِّلاً عباراته بمنظار الوحدة المطلقة: «وفي ذلك يقصد في التوحيد. يقول الحلاج رضي الله عنه: "أنا الحق" بمعنى لا آنية إلا واحدة؛ فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة، وقتل القائل له، والذي حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص، حتى أن بعض الصوفية رضي الله عنهم أنشدوا:

بذكر الله تنفتح القلوب وتتضح المعارف والغيوب
وترك الذكر أفضل كل شيء فإن الحق ليس له مغيب

وهذه هي الدقيقة عند القوم تارة، وهي الحقيقة أخرى، والذي يتكلم بها على حقيقتها من حيث هي يقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون»[٢].

ويقول بدر الدين بن اسرائيل[٣] : «العالم في الحقيقة ليس إلا هو الواحد القهار؛ فلا إشكال الكل في الكل .. ألا يرى أن الحب فيه كل

(١) أعيان العصر، للصفدي: ٢/ ٢٠٥.
(٢) الكلام على المسائل الصقلية: ص ٤٠-٤١، عن ابن سبعين، للتفتازاني: ص ٧٩.
(٣) بدر الدين محمود بن إسرائيل بن عبدالعزيز، المشهور بابن قاضي سيماونه. ولد في قلعة سيماونه في بلاد الروم (إحدى قرى أدرنة التي تقع في الجزء الأوروبي من تركيا حالياً) كان أبوه قاضياً بها في زمن الخليفة العثماني مراد الأول. أخذ العلم عن والده، وحفظ القرآن وتفقه في مذهب أبي حنيفة. سافر للحج، وقدم القاهرة، وهناك تصوف على طريقة أهل الوحدة، وقدم قونية. ثم آل به الأمر إلى اتباع الباطنية، وادعاء النبوة، وإنكار اليوم الآخر والجنة والنار، وخرج على السلطان محمد الأول، فأرسل له جيشاً، أسره، وتم إعدامه سنة (٨٢٣هـ). ينظر: هدية العارفين: ٢/ ٤١٠. والعثمانيون في التاريخ والحضارة، د.محمد حرب: ص١٣٣-١٤٢.

الشجرة، والحب بكليته يتحقق في كل جزء من الشجرة»[١]. قال شارح الواردات : "قوله : " العالم في الحقيقة ليس إلا هو الواحد القهار" يعني الوجود المطلق الذي ظهر في جميع المظاهر»[٢].

ويقول نجم الدين بن إسرائيل[٣] :

يا من يشير إليهم المتكلم ... وإليهم يتوجه المتظلمُ
وعليهم يحلو التأسف والأسى ... ويلذ لوعات الغرام المغرم
هذا الوجود وإن تعدد ظاهرا ... وحياتكم ما فيه إلا أنتم
وشغلتم كلي بكم وجوارحي ... وجوانحي أبداً سمعت فمنكم أو عنكم
وإذا نطقت ففي صفات جمالكم ... وإذا سألت الكائنات فعنكم
وإذا سكرت فمن مدامة حبكم ... وبذكركم في سكرتي أترنم
إذا نظمت تغزلاً في صورة ... فلأجل حسنكم المحجب أنظم
أنتم حقيقة كل موجود بدا ... ووجود هذي الكائنات توهم
أنا في وجودكم غريب بائس ... وغريبكم ما باله لا يرحم[٤]

فالصوفية يؤمنون بما يسمى بشمول العقيدة ووحدة الأديان؛ ومبنى الأساس عندهم على أن الله عين الأشياء لتجليه فيها وبها، ومن ثم فإنه يعبد في جميع المظاهر عبادة مطلقة، أشارت إليها الآية: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّهُۥٓ

---

(١) واردات في التصوف، لبدر الدين بن اسرائيل، (مخطوط): ق ٢.

(٢) شرح واردات بدر الدين، للشيخ محيي الدين محمد بن مصطفى، المعروف بنور الدين زاده (ت٩٨١هـ) مخطوط بهامش الأصل: ق ٢.

(٣) محمد بن سوار بن إسرائيل الشيباني. ولد دمشق سنة (٦٠٣هـ) ومات بها سنة (٦٧٧هـ) تتلمذ على الحريري، واشتهر بشعره الذي ضمنه قوله بوحدة الوجود. ينظر: تاريخ الإسلام، الطبقة ٦٨ : ص ٢٨٠.

(٤) فوات الوفيات: ٣/ ٣٨٦.

أَنَا ٱللَّهُ﴾ [النَّمل: ٩]، وإنما دخل الغلط على أهل النحل من تقييد الألوهية بالمظهر الذي عبدوه فيه، ولذا بدت الهوية المشار إليها في الآية عين الأنية، فهي - على حد قول الجيلي - عبادة من حيث الأنية الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهوية، وذلك لئلا يعبده من جهة دون جهة فيفوته الحق من الجهة التي لم يعبده فيها(١).

يقول شيخ الإسلام: «وهؤلاء يعني أصحاب الوحدة يفرون من لفظ الحلول لأنه يقتضي حالاً ومحلاً، ومن لفظ الاتحاد، لأنه يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر، وعندهم الوجود واحد، ويقولون: النصارى إنما كفروا لما خصوا المسيح بأنه هو الله ولو عمموا لما كفروا، وكذلك يقولون في عباد الأصنام: إنما أخطأوا لما عبدوا بعض المظاهر دون بعض، فلو عبدوا الجميع لما أخطأوا عندهم، والعارف المحقق عندهم لا يضره عبادة الأصنام»(٢).

ومع اتفاق الصوفية أصحاب وحدة الوجود في قولهم بأن وجود الخلق نفس وجود الحق؛ إلا أن تفسيرهم لهذا الأساس تمخض عن ثلاثة أقوال(٣) هي:

---

(١) ينظر الإنسان الكامل: ١/ ٥٩-٦٠.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٢٣١-٢٣٢.

(٣) الحقيقة أن وحدة الوجود ارتبطت ارتباطاً كلياً بابن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ)، وغلبت مدرسته على غيره من المدارس؛ بل إن المدارس الأخرى فرع من مدرسة ابن عربي، فالقونوي ابن زوجته وتلميذه، والالتقاء بين القونوي وابن سبعين والششتري ونجم الدين بن اسرائيل والتلمساني تذكره كتب التراجم، فالمرجع لابن عربي. أيضاً فإن ابن عربي ألف المؤلفات الكثيرة في مختلف الفنون مصرحاً في بعضها بمذهبه، ومضمناً الأخرى حقيقة مذهبه الوجودي مما جعل الناس =

القول الأول: وحدة وجود تقبل النسب والإضافات والأسماء. وسبق الحديث عنها، عند الأساس الأول وهو القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم.

القول الثاني- قول الصدر الرومي القونوي، فهو يفرق بين الوجود المطلق والوجود المعين، ويقول: بأن الله هو الوجود المطلق لا المعين، وإنه إذا تعين وتميز فهو الخلق. والفرق بين الحق وبين الخلق من جهة التعين؛ فإذا عين كان خلقاً، وإذا أطلق الوجود كان هو الحق؛ وهو الحق سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها. كما يفرق بين الحيوان المطلق والحيوان المعين، والجسم المطلق والجسم المعين، ولم يقر بأن المعدوم شيء على خلاف ابن عربي(١).

يقول القونوي: «الحق غير محصور في التعين، وغير مفارق له.. ومتى حكم المحقق بصحة الإشارة إليه؛ فإنما ذلك باعتبار ما به تعين الحق هناك، مرتبةً كان ذلك الأمر المعين، أو مظهواً صورياً، أو معنىً يُسمى صفةً باعتبار، ونسبةً باعتبار، أو عيناً ثابتة..»(٢).

ويقول أيضاً: «الحق سبحانه له الوجود البحت الواحد؛ فلا يظهر عنه إلا وجود، ولا يمكن أن يتعلق قدرته بما لا وجود له في غيبه، بل

= يختلفون فيه؛ وهذا مكّنَ لمذهبه الانتشار بعكس المذهبين الآخرين حيث تزخر كتبهم بالتصريح بمذهب وحدة الوجود. والملاحظ في هذا العصر أن مذهب ابن عربي هو السائد في العالم الإسلامي عند الصوفية والرافضة. أما المذهبان الآخران ففي ظني أنهما لم يخرجا من باطن الكتب إلا عند القليل، والله أعلم.

(١) عن مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٨٠-١٨٥، وينظر جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص٤٢٠.

(٢) النفحات الإلهية، للقونوي: ص١٣١.

في علم موجده لا غير، وإنما شأن القدرة إخراج الأشياء المعدومة من كونها موجودة في علم الله، معدومة لأنفسها إلى الوجود العيني؛ حتى تتعين وتظهر لنفسها»[(١)].

فالقونوي يثبت أن المعدوم ليس بشيء في العدم، وإنما هو شيء في علم الله. بخلاف شيخه ابن عربي الذي يرى أن المعدوم شيء ثابت في العدم. ويلزم من وصف القونوي لله بالوجود المطلق؛ إنكار وجود الله سبحانه وتعالى، وذلك أن حقيقة هذا القول أنْ ليس لله سبحانه وجود أصلاً ولا حقيقة ولا ثبوت إلا نفس الوجود القائم بالمخلوقات. والمطلق ليس له وجود في الخارج، وإنما هو وجود ذهني علمي لا يكون إلا في العلم واللسان، فما في الخارج جسم مطلق بشرط الإطلاق، ولا إنسان مطلق ولا حيوان مطلق بشرط الإطلاق فما ثم شيء موجود في الخارج يعم شيئين.

يقول شيخ الإسلام: «وأما الصدر الفخر الوومي فإنه لا يقول إن الوجود زائد على الماهية، فإنه كان أدخل في النظر والكلام من شيخه، لكنه أكفر وأقل علماً وإيماناً، وأقل معرفة بالإسلام وكلام المشايخ. ولما كان مذهبهم كفراً كان كل من حذق فيه كان أكفر، فلما رأى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم وعنده أن الله هو الوجود ولا بد من فرق بين هذا وهذا، فرق بين المطلق والمعين، فعنده أن الله

---

(١) مفتاح الغيب، للقونوي: ص٥١-٥٢. وقوله بأن قدرة الله لا تتعلق بما لا وجود له في علم الله. من سفسطة المتفلسفة وأهل الكلام. ويفهم منه أن هناك أموراً لا يعلمها الحق تعالى، والله سبحانه وتعالى وصف نفسه بقوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿١٧٦﴾﴾ [النِّسَاء: ١٧٦] وبقوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٨٤].

هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز، وأنه إذا تعين وتميز فهو الحق سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها»[١]. ويقول أيضاً: «وهذا القول أدخل في تعطيل الخالق وعدمه. فإن المطلق بشرط الإطلاق- وهو الكلي العقلي- لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان. والمطلق لا بشرط الإطلاق- وهو الكلي الطبيعي[٢]- وإن قيل إنه موجود في الخارج فلا يوجد في الخارج إلا معينًا، وهو جزء من المعين عند من يقول بثبوته في الخارج. فيلزم: أن يكون وجود الرب إما منتفياً في الخارج، وإما أن يكون جزءاً من وجود المخلوقات، وإما أن يكون عين وجود المخلوقات. وهل يخلق الجزء الكل أم يخلق الشيء نفسه؟ أم العدم يخلق الوجود؟ أو يكون بعض الشيء خالقاً لجميعه؟»[٣].

أيضاً لو كان وجود الرب هو المطلق للزم أن يكون جزءاً من أعيان المخلوقات «مع أنه يلزمه أن يكون ثابتاً في الوجود الواجب، والوجود الممكن فلا يكون هو واجب الوجود، وهذا تناقض»[٤].

ويتفق ابن عربي وتلميذه القونوي في القول بأن الرب عين المربوب؛ والخالق عين المخلوق، وأنه ليس هناك خلق وإيجاد. والفرق بين الاثنين أن الأول أفسد من جهة تفريقه بين وجود الأشياء وثبوتها؛ إلا أنه يجعل للحق وجوداً خارجاً عن الممكنات، وأنه فاض عليها فخرجت من الثبوت إلى العيان؛ فيكون فيه اعتراف بوجود الرب

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ٢١-٢٣.
(٢) الكلي الطبيعي: هو الحقيقة المطلقة كالإنسانية والحيوانية. انظر الصفدية: ص١٤١.
(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ٢٣١-٢٣٤.
(٤) بغية المرتاد: ص ٤٣٦.

القائم بنفسه الغني عن خلقه. في حين أن القونوي يرى ما ثم سوى الوجود المطلق الساري في الموجودات المعينة[١].

القول الثالث- قول العفيف التلمساني وعبد الحق بن سبعين وهو مايعرف بالوحدة المطلقة؛ وأنه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه وأن «لله ماهية كل موجود»[٢]، وأنه لا فرق بين الوجود والثبوت، ولا بين ماهية ووجود، ولا فرق بين المطلق والمعين، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، أو هي الصور التي تتشكل فيها المادة: فهو- تعالى عن ذلك- في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المرِّ مر. وأن «الوجود المطلق هو الله»[٣]، وهذه الوحدة المطلقة لا تجعل مجالاً أبداً للقول بممكنات بأي وجه من الوجوه فهي وحدة نقية خالصة لكونها أنكرت الإضافات والنسب والأسماء[٤].

يقول التلمساني:

شَهِدْتَ نَفْسَكَ فينا وهي واحدةٌ ... كثيرةٌ ذاتُ أوصافٍ وأسماءِ
ونحن فيك شَهِدْنا بعد كَثْرَتِنا ... عينا بها اتَّحد المرئيُّ والرائي
فأولٌ أنت من قبل الظُّهُورِ لنا ... وأَخِرٌ أنت عند النَّازحِ النَّائي
وباطِنٌ في شُهُود العينِ واحِدُهُ ... وظَاهِرٌ لامتيازاتٍ بأسماء

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل: ٤/ ٢١-٢٣.

(٢) رسائل ابن سبعين، شرح رسالة العهد: ص١١٣. وينظر روضة التعريف بالحب الشريف: ٢/ ٦٠٤-٦٢٠.

(٣) الرسائل الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣٢٨.

(٤) ينظر الرسالة النورية (رسالة النصيحة)، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٨٩.

أنت المُلَقِّنُ سِرّاً لا أفُوهُ به | وأنت نُطْقِي والمُصْغِي لِنَجْوائي[(١)]

ويقول التلمساني في وصفه لإلهه المطلق :

وجودٌ وحسبي أن أقولَ وجُودُ | له كَرَمُ منه عليه وَجُودُ
تنزَّهَ عن نعتِ الكمال لأنه | بمعنى اعتبار النقصِ فيه يَؤودُ
ولكنه فيه الكمالُ وَضِدُّهُ | له منه والمجموعُ فيه صُمُودُ
وأشرفُ أشكال الكنائف ما به | استدارت كُرَاهُ فهي منه سُعُودُ
لِحَيطَتها الأشكالَ فيها بأسرها | ومنها إليها تبتدي وتعودُ
وقُوَّتُها تُعطي التَّنوُّعَ كُلَّهُ | فليس عليها في الكمال مزيدُ
سِوى قوةُ الإطلاق فهي مُحِيطةٌ | بسَطوَتِها كُلُّ الكرات تبيدُ[(٢)]

ويقول التلمساني أيضاً :

فما الرسمُ إلا مانِعٌ غيرُ حاجزٍ | حصينٌ به الإطلاقُ لن يتقيدا
وذاك لأن الفرق صار تَوهُما | بهيئته والجمعُ فرداً كما بدا[(٣)]

ويقول ابن سبعين : «الحق هو صورة كل شيء موجود وغايته، أعني لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسري له منه. فالفعل في العالم على الإطلاق له، والكلي والجزئي له، والانفعال والهيئات له. وبالجملة الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله،

---

(١) ديوان العفيف التلمساني: ١/ ٨٥-٨٦، وينظر الديوان نفسه: ١/ ١٣٧، ١٤٧.
(٢) ديوان التلمساني: ١/ ٢٤٥-٢٤٦. وينظر الديوان نفسه: ١/ ١٩٨، ١٩٧.
(٣) ديوان التلمساني: ١/ ٢٤٨. وينظر الديوان نفسه: ١/ ١٨١-١٨٢.

وهو لكل موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع، ومتى تكلم به وجد»[(١)].

وعلى خلاف ابن عربي ومدرسته التي تفسح مجالاً للقول بالممكنات على وجه من الوجوه؛ يعتبر ابن سبعين أن القول بوجود أي ممكن ولو كان نتيجة للتجلي الإلهي على الصور؛ نوعٌ من الوهم الزائل الذي لا حقيقة له. ووجود سائر الموجودات : هو عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، فالوجود واحد، وهو وجود الله فقط.

يقول ابن سبعين : «الله فقط حضر، عبدالله، والله في الله.. المضاف من قبل الأوهام»[(٢)] ويقول: «فلا موجود على الإطلاق، ولا واحد على الحقيقة إلا الله»[(٣)] فالحق تعالى- عند ابن سبعين «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو وفي المر مر»[(٤)] ولا شك في أن هذا من أعظم الكفر والضلال ووصف للحق بصفات النقص. مع أن هذا فيه تناقض لمذهبه إذ أثبت هنا ذواتاً متغايرة.

ويقول: «الآن نقول هو هو هو. ثم نقول هو ونصمت. ثم نشير. ثم نقطعها. ثم لا ثم إلا الحق المحض. ثم لا إله إلا الله. ثم نتوب»[(٥)] وتوبة ابن سبعين هنا من قول لا إله إلا الله؛ لأنه قد يوهم ولو بشيء

---

(١) بد العارف: ص ٣٠٣.
(٢) رسالة خطاب الله بلسان نوره، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٣٥. وينظر رسالة الألواح، ص ٢٧٦.
(٣) الرسالة الفقيرية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٢.
(٤) رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٩٢.
(٥) الرسالة الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣٢٨.

يسير على وجود حق وخلق وما ثم إلا الوجود المطلق والمتأمل هنا يجد أن قرب هذا المذهب إلى الإلحاد التام الذي ينكر وجود إله أقرب منه من الإيمان بشيء.

والذوات كلها عند ابن سبعين هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا اثنينية مطلقاً، وفي ذلك يقول ابن سبعين: «ومما ظهر لي في الوجود، أن الذوات كلها ذات ذلك الوجود... والوجود في كل موجود هو الحق فيه، وقولك الجسم، والجوهر، والعرض: هو الوهم، وهو غير الجليل، وما يخالف الحق المبحوث عنه، فالحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم، وتلك العوالم هي أمور الله، ولذلك يقول الحق: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ۝٧٦﴾ [الحجّ: ٧٦]»(١).

«فثبت أن الحق هو الوجود، والوهم هو المراتب الزائلة والباطلة، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ [القَصَص: ٨٨] هي المراتب الوهمية ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]، وهو المجد والوجود، وهو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود، ولا وصف له ولا نعت، ولا حد ولا رسم بالنظر إلى ذاته سوى أنه وجود»(٢).

ويمثل ابن سبعين الوحدة المطلقة بمثال، يشبه فيه الوجود الحق بالدارة، ويطلق عليها دائرة الوجود: «دائرة ونقطها ذاتها ولا أول ولا آخر ولا محمول ولا موضوع، وكأنها مريد وهي هو وهو هي»(٣). ويدعو ابن سبعين هذه الوحدة بالإحاطة؛ ويدخل فيها كل موجود فهي

---

(١) رسالة خطاب الله بلسان نوره، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٢٧.
(٢) رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٩٤.
(٣) بد العارف: ٢٢٢.

تحيط به وما ثم موجود خارج عنها، ويصفها بأنها ليست كالمكان ولا توجد في مكان، ولا يحيط بها زمان، ولا تعدد فيها، ولا إضافة فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا[١].

ومما يجدر ذكره أن عبد الغني النابلسي قال بالإحاطة أيضاً؛ ولكنها تخالف مفهوم الإحاطة عند ابن سبعين، يقول النابلسي: «قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطُۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البُرُوج: ٢٠] لا ينفك هذا الوراء الذي لله تعالى عن الأشياء أصلاً، وهو معنى الإحاطة من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطُۢ ﴿٥٤﴾﴾ [فُصّلَت: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾ [الجنّ: ٢٨] ولأجل هذا لا تظهر الأشياء إلا موجودة ثابتة بسبب إحاطة الوجود الحق الثابت بها، إحاطة عالم بمعلوم ومقدر بمقدور وخالق بمخلوق؛ فعقول الناس وحواسهم يرون الأشياء كلها موجودة ثابتة، ولا يقدرون أن يفرقوا بين الوجود الحق الثابت المحيط بكل الأشياء الهالكة الفانية إحاطة واحدة من جميع وجوه الأشياء المنفية في نفسها، الفانية المعدومة بعدمها الأصلي»[٢].

والفرق بين الإحاطة عند ابن سبعين وبينها عند النابلسي أن الإحاطة عند الأول يمكن تمثيلها بدائرة كل جزء في الدائرة يماثل أي جزء آخر في هذه الدائرة المحيطة بجميع أجزائها، فالكل واحد، ويمثل حقيقة واحدة هي الله في زعم ابن سبعين. أما الإحاطة التي يقصدها النابلسي فتمثل المحيط الذي يحيط بهذه الدائرة فلولاه ما وجدت هذه الدائرة، فهو الحقيقي، وما يقع داخل هذه الدائرة فهو لا وجود له في

---

(١) ينظر كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٥.

(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٤ب.

الحقيقة، وإنما هو صور وانعكاسات وتجليات لهذه الإحاطة الشاملة، والله أعلم.

يقول التلمساني: «وينبغي أن يعلم أن إحاطته الذاتية.. تستغرق ما أحيط به حتى إذا شهد الشاهد هذه الإحاطة لم يجد المحاط به وجوداً غير وجود المحيط به، ويرجع معنى ذلك إلى شهود الوحدانية وذلك لدخول كل موجود في وجوده عز وجل»[١].

يقول شيخ الإسلام: «وأما التلمسانى ونحوه فلا يفرق بين ماهية ووجود. ولا بين مطلق ومعين. بل عنده ما ثم سوى ولا غير بوجه من الوجوه. وانما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له، بمنزلة أمواج البحر فى البحر، وأجزاء البيت من البيت، فمن شعرهم:

البحر لا شك عندى فى توحده ... وإن تعدد بالأمواج والزبد

فلا يغرنك ما شاهدت من صور ... فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومنه:

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره ... وإن فرقته كثرة المتعدد

ولا ريب أن هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئاً أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعين، وجعل المطلق شيئاً وراء المعينات في الذهن: قولان ضعيفان باطلان.. لكن هذا القول أشد جهلاً وكفراً بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلا في ذهن الإنسان؛ لما كان محجوباً عن شهود الحقيقة، فلما انكشف

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى؛ ق ٥ ب.

غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي والشاهد عين المشهود»[(١)].

وفي ضوء الأساس الثاني لوحدة الوجود وهو أن الله عين خلقه نظر الصوفية إلى الوجود كلاً متكاملاً، وأن ما فيه حق كله؛ ومن ذلك الأديان المختلفة والمذاهب المتنافرة فهي مظاهر لحقيقة واحدة.

وقد وردت نصوص عن الصوفية في تقرير أن الله عين خلقه؛ سواء كان ذلك نثراً أم شعراً، وهم في تقريرهم لهذا الأصل الباطل إنما يقرون بوحدة الأديان أيما إقرار، وسيأتي ذكر نصوصهم الصريحة في الدعوة إلى وحدة الأديان إن شاء الله، وإنما المراد هنا ذكر بعض أقوال أقطابهم في تأصيلهم لوحدة الوجود والتي من فروعها الدعوة إلى وحدة الأديان.

ويقرر ابن عربي أن الحق عين جميع الأشياء مهما اختلفت حدودها؛ وأنه ما من شيء يحد بحد إلا والله عين ذلك الشيء. وأن الحقيقة التي هي وجود بحت - هي ذاته تعالى: ففي الإنسان إنسان، وفي الحيوان حيوان، وفي النبات نبات، وفي الجماد جماد «فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام والعين واحدة من كل شيء وفيه»[(٢)] «وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمَّى الله

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/٢٧-٢٨، ومجموع الفتاوى: ٢/١٦٩-١٧٠، ومجموعة الرسائل والمسائل: ١/١٨٠-١٨٥، وجامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص٤٢٠. والصفدية (ط أضواء السلف): ص٢٤٦-٢٤٩.

(٢) الفصوص: ص ١٨٨.

تعالى خاصة»[١]؛ فقد ظهرت العين الحقيقية في المراتب كلها بهذه الصورة، مع بقائها على حالها في عالمها؛ فهي أصل الكل ومنشؤه ومنبعه، وإلى الأصل الأول والحقيقة الأولى مصيره ومرجعه منه بدأ الكل وإليه يعود «ما في الوجود مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه»[٢].

يقول ابن عربي: «الحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط، ولا يحاط بها، ولا تُعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته؛ فلذلك يُجهل حد الحق، فإنه لا يُعلم حده إلا بعلم حد كل صورة»[٣]. ويعّرف ابن عربي ربه بأنه «هو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره وما ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه وهو المسمى أبا سعيد الخراز، وغير ذلك من أسماء المحدثات»[٤]. ويقول: «الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها»[٥]. والحق والخلق عند ابن عربي اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة، إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها سميتها حقًا؛ وإذا نظرت إليها من ناحية تعددها سميتها خلقاً؛ ولكنهما اسمان لمسمى واحد:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادَّكروا

(١) الفصوص: ص ٧٩.
(٢) المصدر السابق: ص ٩٢.
(٣) المصدر السابق: ص ٦٨.
(٤) المصدر السابق: ص ٧٧.
(٥) المصدر السابق: ص ٢٢٦.

جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذرُ[(١)]

ويقول:

لا تراقب فليس في الكون إلا واحد العين وهو عين الوجود
فتسمى في حالة بمليك وتكنى في حالة بالعبيد[(٢)]

فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ؛ فمن حيث هوية الحق وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات.

وابن سبعين يؤكد على وحدة الأديان من خلال عقيدة وحدة الوجود: «إن في كل شيء سراً من سره، جمد في الجمادات وظهر في النبات وتحرك في الحيوان وأعلن في الإنسان»[(٣)]. وهكذا جعله سارياً في جميع الأشياء؛ فيظهر في الجماد ومنها الأصنام والأوثان، ويظهر في النبات ومنها الأشجار التي تعبد من دون الله، ويظهر في الإنسان، ومن ذلك فرعون والنمرود وغيرهما «فلا موجود على الإطلاق، ولا واحد على الحقيقة إلا الله»[(٤)].

فالحق تعالى عند ابن سبعين «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو وفي المر مر»[(٥)]. وهو «عين كل ظاهر» و «معنى كل معنى»[(٦)] فالموجودات المتعددة المختلفة الماهية، هويتها واحدة وهي

---

(١) الفصوص: ص ٧٩.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/٢٠٨. وينظر الفتوحات: ٢/١٥٣، ١٩٥.
(٣) وصية ابن سبعين لأصحابه، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣١٥.
(٤) الرسالة الفقيرية، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٢.
(٥) رسالة الألواح، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٩٢.

الوجود المطلق لله: «ولا وجود لكل إلا في جزء، ولا لجزء في كل؛ فاتحد الكل بالجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود، وافترقا وانفصلا بالفرع، وهو نسبة ما به التعدد والتميز، فالعامة والجهال غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»[١]. فالهوية والماهية يتحدان اتحاد الفرع بالأصل، والجزء بالكل، والمُدَبَّر بالمُدَبِّر. لأن الوجود واحد ولا يصح معه القول: هذه ألوهية وهذه عبودية، هذا خالق وذاك مخلوق «فالربوبية هي الهوية التي هي الكل، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء»[٢].

وقريب من هذا قول ابن عجيبة: «الحق تعالى محال في حقه الحجاب، فلا يحجبه شيء لأنه ظهر بكل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء، فلا ظاهر معه، ولا موجود سواه»[٣].

ويذهب ابن عربي بناء على أصلهم الفاسد- من أن الله عين خلقه؛ وأنه لا موجود إلا الله تعالى، وأن جميع الممكنات مظاهر له يتجلى فيها جميعها لا في بعضها دون بعض، فهي ليست إلا مظاهر للحق الظاهر فيها ولولاه لكانت عدماً- إلى تصويب قول كل من ادعى أنه الله؛ لأنه تعالى- بزعم ابن عربي- عين جميع الأشياء؛ وما الخلق في الحقيقة إلا ظل لصاحب الظل؛ فالخلق لا وجود له حقيقة بل هو شبح وأوهام.

---

(١) رسالة الألواح: ص ١٩٠.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق: ص ١٩٤.

(٤) إيقاظ الهمم، لابن عجيبة: ١/ ٦٤-٦٥.

يقول ابن عربي: «فما في الوجود إلا الله، ولا يعرف الله إلا الله، ومن هذه الحقيقة قال من قال: أنا الله»(١).

ومن هذا الباب أيضاً- وهو قولهم: إن الحق عين الخلق- قول الرومي في المثنوي: «جاء أحدهم ودق باب صديق .. فصاح صديقه: من بالباب؟ قال: هو أنت، قال: ما دمت أنت أنا، فيا أنا أدخل، فالدار لا تتسع لاثنين يقولان "أنا". ولا توجد إبرة قط تسع خيطاً مزدوجاً، فإن كنت مفرداً، ادخل في تلك الإبرة»(٢).

إلى أن قال: قال رفيقه: «أدخل يا من أنت كلي، ولست مخالفاً، كما تخالف الأشواك الورود والرياض، لقد صار الخيط مفرداً، ومن ثم قل الخطأ الآن، وإن رأيتهما اثنين حرفي الكاف والنون. فالكاف والنون كلاهما جاذب كالوهق، حتى تجر العدم إلى دنيا الخطوب. ومن ثم ينبغي أن يكون الوهق مكوناً من شقين في شكله، بالرغم من أن هذين الاثنين ذوا أثر واحد. وإن كان المخلوق يمشي على اثنين أو على أربع، فهو يقطع الطريق، كالمقراض له طرفان والقص واحد»(٣).

فالرومي يقرر هنا أن ليس ثم إلا الواحد، وليس ثم إلا الوحدة، والمتعددات مهما كثرت ما هي إلا مظهر من مظاهر الوحدة "كن" التي هي كالوهق [حبل في طرفة أنشوطة] مزدوج ذو طرفين، ويقوم بفعل واحد هو الجذب، كالقدمين يسيران معاً في طريق واحد، كالمقراض

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٣٥٥. وينظر آراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق، للمهائمي: ص ٣٥-٣٧.
(٢) المثنوي: ١/ ٢٨٢-٢٨٣ الفقرات ٣٠٧٥-٣٠٧٧.
(٣) المثنوي: ١/ ٢٨٤ الفقرات ٣٠٩٠-٣٠٩٤.

مكون من طرفين ويقوم بقص واحد[(١)].

وقال جلال الدين الرومي في وحدة الوجود: «ولقد قال شيخ الدين (المعنى هو الله) وبحر المعاني هو رب العالمين، وكل طباق السماوات والأرضين كأنها قشة في ذلك البحر المواج، وإن تَهاجُم القذى ورقصه فوق الماء إنما جاء من الماء عند اضطرابه»[(٢)].

في هذين البيتين من المثنوي تعبير عن وحدة الوجود، حيث تشبه الذات الإلهية ببحر فياض وكل مظاهر هذا الوجود ؛ لا تعدو أن تكون قشاً سابحاً في هذا البحر، فكل حركة لهذا القش مصدرها البحر، أما القش فليست له حركة ذاتية فالوجود الحقيقي، والوجود كله كالزبد والقذى[(٣)].

ويقول الرومي: «ويا من تنزهت روحك عن "نحن" وعن "أنا" يا لطيفة الروح في الرجال وفي النساء. وعندما يصير الرجال والنساء واحداً فذلك الواحد هو أنت، وعندما تنمحي الآحاد، حينذاك تكون. لقد صنعت هذه الأنا والنحن من أجل هدف ما، هو أن تلعب مع نفسك نرد الخدمة!! وحتى تصبح جوهراً واحداً مع نحن وأنت، تصبح في النهاية محض ذلك المحبوب. وحتى تصبح كل "أنا" و"أنت" روحاً واحدة، وتصبح في النهاية مستغرقة في الأحبة»[(٤)].

---

(١) ينظر شرح المثنوي: (ملحق بآخر المتن) إبراهيم دسوقي: ١/ ٥٤٨.
(٢) المثنوي: ١/ ٣٠٤ الفقرات ٣٣٥٢-٣٣٥٤.
(٣) ينظر شرح المثنوي، عبدالسلام كفافي: ١٥٨٤، وشرح المثنوي، دسوقي: ١/ ٥٦٢.
(٤) ينظر شرح المثنوي، عبدالسلام كفافي: ١٥٨٤، وشرح المثنوي، دسوقي: ١/ ٥٦٢.

إن جلال الدين الرومي يعتقد أن العوالم الظاهرة لنا ما هي إلا صورة الله تعالى؛ وأن هذه الصورة ليست حقيقية لأنها موجودة. وأما الوجود الحقيقي فهو الله وحده. وكل ذرة في الوجود تظهر صفة من صفات الله؛ لأن هذه الصفات كانت كامنة، ثم تجلت وظهرت وأخيراً حلت في هذه الذرات بنسب مختلفة، ولهذا أخذت أسماء متباينة بتباين النسب وتغاير المخلوقات، هذه الذرات كمرآة تنعكس فيها صفات الله، والإنسان هو الذي تظهر فيه هذه الصفات جميعها «والصورة المتمردة أذابها بالألم، حتى ترى الوحدة تحتها كأنها كنز»[1].

ويمثل النابلسي وجود الممكنات بالموج ووجود الحق بالماء، والموج عين الماء:

وما الكل إلا صورةٌ مستحيلةٌ ... كماءٍ له موجٌ وفيه فواقعُ[2]

ويشبه وجود الحق بالماء، والأعيان بالزبد الذي فوق الماء، والزبد لا حقيقة له:

وهو عين الكل والكل له ... راجع إذ هو فيهم رصد
وهو لا شك كثير بالورى ... وهو في تحقيقه منفرد
بحر ماء موجه أرواحه ... راق والأجسام فيه الزبد[3]

ويذهب النابلسي كما ذهب ابن عربي وابن سبعين إلى سريان الحق في جميع الممكنات؛ سواء قيل: إنه نفس كل كائن أو عقله:

---

(١) المثنوي: ١/٩٣ فقره ٦٨٧.
(٢) ديوان الحقائق للنابلسي: ١/٢٩٧.
(٣) ديوان الحقائق للنابلسي: ١/١٤١.

وإذا شئت فقل عقل وقل   هي نفس كل شيء تلد[١]

ويؤكد النابلسي أن محبته وصلاته وعباداته هي له ذاته؛ كما أن ثمرة عبادته وجنته وسعادته هي من ذاته لذاته؛ لأن الوجود واحد، والحق عين الخلق:

وأنا المحبوب والمحبوب   ذاتي ووجودي
وأنا نفس جميع الناس   نسلي وجدودي
وصلاتي لي جميعاً   وركوعي وسجودي
وأنا لجنة إذ في   قبضتي كان سعودي[٢]

وينفي أبو الحسن الششتري أي وجود سوى وجود واحد هو وجود الحق والخلق معاً في إطار أحادي يمثل فيه كل طرف عين الآخر:

ما ثم إلا واحد فافهم يا صاحبي   والكثرة مثل كثرة جوز العجايبي[٣]

وجوز العجايبي جوز لا يؤكل، والمراد أن الكثرة كالجوز الذي لا ثمرة له.

ومن هذا الباب أيضاً قول الغزالي: «العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق.. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستفرقوا بالفردانية المحضة»[٤].

ويقول التيجاني: «صاحب اليقين سلبه الله صورة الغير والغيرية ولم

(١) ديوان الحقائق: ١/١٤١.
(٢) المصدر السابق: ١/١٣٧.
(٣) ديوان الششتري: ص ١٠٠.
(٤) مشكاة الأنوار: .٥٧، وينظر نفس الكتاب ص ٥٥-٥٦.

يبقم في حسه وشهوده وإدراكاته وذوقه إلا الحق محضاً سبحانه وتعالى من كل وجه وبكل اعتبار كما قال بعض العارفين:

فلم يبق إلا الله لا شيء غيره   فما ثَمَّ موصول ولا ثم بائن»[(١)]

ويقول التيجاني «إن جميع المخلوقات مراتب للحق يجب التسليم له في حكمه، وفي كل ما أقام فيه خلقه لا يعارض في شيء ثم حكم الشرع من وراء هذا يتصرف فيه ظاهراً لا باطناً، ولا يكون هذا إلا لمن عرف وحدة الوجود فيشاهد فيها الفصل والوصل، فإن الوجود عين واحدة لا تجزؤ فيها على كثرة أجناسها وأنواعها ووحدتها لا تخرجها عن افتراق أشخاصها بالأحكام والخواص، وهي المعبر عنها عند العارفين بأن الكثرة عين الوحدة والوحدة عين الكثرة، فمن نظر إلى كثرة الوجود وافتراق أجزائه نظره عينًا وحداة على كثرته، ومن نظر إلى عين الوحدة نظره متكثراً بما لا غاية له من الكثرة، وهذا النظر للعارف فقط لا غيره من أصحاب الحجاب»[(٢)].

ويقول ابن علويه المستغانمي: «الحق تبارك وتعالى مذكور بكل لسان حالاً ومقالاً، فمن الذكر ما هو مجهول، ومنه ما هو معلوم، فالذكر المجهول هو ما صدر عن الفرق الضالة، والمعقول ما صدر من الموحدين، والكل مجتمع في كلمة الإخلاص، إلا أن الفرق الأولى [الضالة] أخذت بالشق الأول من كلمة الإخلاص وهو النفي بدون إثبات [لا إله]..وعلى كل حال الأخذ بالجانبين هو أفضل العبادة»[(٣)].

---

(١) جواهر المعاني: ١/ ٢٦٣.

(٢) جواهر المعاني: ٢/ ٩٢.

(٣) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٦٢.

فالنصوص السابقة التي تم إيرادها عن بعض أقطاب التصوف تؤكد أن نظرتهم إلى الكون نظرة أحادية لا تفريق فيها بين رب وعبد، بل الكل واحد ذو مظاهر متعددة؛ فبالتالي كانت نظرتهم إلى الأديان نظرة أحادية ذات منظور واحد وهو أنها طرق متعددة للوصول إلى معبود واحد.

الأصل الثاني:

أما الأصل الثاني الذي بنى عليه أصحاب وحدة الوجود قولهم بوحدة الأديان فهو أن «**الحقائق تتبع العقائد، فكل من قال شيئاً أو اعتقده؛ فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد**»[١]. ومضمون هذا الأصل: «**أن كل إنسان يقول ما يشاء ويعتقد ما يشاء، من غير تمييز بين حق وباطل، وصادق وكاذب، وأنه لا ينكر في الوجود شيء**»[٢].

يقول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[٣]

وفي ضوء هذا الأصل؛ فإن حقيقة التوحيد هي عين الشرك عند الاتحادية؛ فلقد أعطى التفسير الصوفي الوجودي للتوحيد معنى لا تفريق فيه بين ذات الرب وصفاته، وبين ذات العبد وصفاته، فليس في الوجود غير الله، فكل ما في هذا الكون هو الله، وكل ما سواه مظاهر

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/ ٩٨، والصفدية: ص١٢٨-١٢٩.
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/ ٩٩.
(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١. والبيت منسوب إلى الحلاج، انظر ديوانه: ص٨٨. قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢/ ٣١١: «هذا البيت يعرف لابن عربى فان كان قد سبقه اليه الحلاج وقد تمثل هو به فاضافته الى الحلاج صحيحة».

وتجليات لحقيقة واحدة هي الألوهية. وهذا التجلي الإلهي متعدد المظاهر، فيتجلى لكل قوم بحسب ما هم عليه من ديانة، ويظهر في صورة كل معبود يعبد. وبالتالي فإن هذا المعنى للتوحيد أعطى معنى فضفاضاً وواسعاً للألوهية، فدخل فيها جميع الآلهة المعبودة التي عبدت من دون الله، سواء كانت هذه الآلهة من الملائكة أو البشر، أو الشجر والحجر، أو السماء والكواكب، وهكذا.

وإرهاصات المعنى الوجودي للتوحيد كانت على يد بعض الزهاد؛ إذ وردت أقوال عن بعضهم تفيد هذا المعنى؛ فمن ذلك: عرف رويم بن أحمد البغدادي التوحيد بأنه: «محو آثار البشرية وتجرد الألوهية»[(١)].

قال الجنيد وقد سئل عن التوحيد: «معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل»[(٢)]. وقال في تعريف التوحيد أيضاً هو «أن يرجع آخر العبد إلى أوله؛ فيكون كما كان قبل أن يكون»[(٣)]. فمفهوم هذين التعريفين معاً: يفيد أن الرب هو عين العبد، والعكس.

وقال: «التوحيد هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية»[(٤)]. والسرمدي هو ما لا أول له ولا آخر[(٥)] فإذا خرج السالك

---

(١) اللمع: ص٥١. والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٢) اللمع: ص ٤٩. والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٣.
(٣) اللمع: ص ٤٩. والرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٤.
(٤) اللمع: ص ٤٩.
(٥) التعريفات للجرجاني: ص ١٢٣.

من الزمان والذي يعني الحركة والتغير والانتقال إلى السرمدية؛ والتي هي آن مطلق الحضور لا قبل فيه ولا بعد؛ فإنه يكون هو المطلق الذي لا تجري عليه أحكام الزمان. وهنا يصل الجنيد إلى التصريح بوحدة الوجود؛ فيقول: «هو العارف، وهو المعروف»[(١)].

وقال الشبلي: «من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد. ومن أشار إليه ثنوي. ومن أومأ إليه فهو عابد وثن»[(٢)]. وسبب الإلحاد هنا أن ذلك يقتضي موحِدًا هو الإنسان، وموحَدًا هو الله، وتوحيداً هو الواسطة بين الاثنين فأصبح هنا تثليث ينافي توحيد وحدة الوجود الذي ينادي به الشبلي.

وقال أيضاً: «لا يصح التوحيد إلا لمن كان جحده إثباتاً» فسئل عن الإثبات، فقال: «إسقاط الياءات»[(٣)]. أي: «لا تقل: لي، وبي، ومني، وإليّ»[(٤)].

وقال أبو سعيد الخراز: «أول علامة التوحيد خرْوج العبد عن كل شيء»[(٥)].

كما أن للصوفية تعاريف أخرى للتوحيد لا تخرج عن قولهم بوحدة الوجود، ومن ذلك قولهم: «ليس في التوحيد خلق، وما وحد الله غير الله»، وقولهم: «الوحدانية بقاء الحق بفناء كل ما دونه»، وقولهم:

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ٧٢.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/٥٨٦. واللمع: ص ٥٠.
(٣) اللمع: ص ٥٤.
(٤) الرسالة القشيرية: ٢/٥٨٧.
(٥) اللمع: ص ٥٣.

«التوحيد نسيان ما سوى التوحيد بالتوحيد»[١]. وقولهم: «التوحيد: توحيد الله تعالى في كل شيء، **وتوحيده بكل شيء**»[٢].

والمتأمل في التعاريف السابقة للتوحيد عند هؤلاء الزهاد؛ يجد في لفظها قبل معناها القول بوحدة الوجود، وإن اختلفت العبارات فالمعنى واحد.

وقد قادهم هذا التوحيد إلى الحيرة، يقول الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة»[٣]. وجعلوا من وصل إلى هذه المرحلة هو الموحد لله حقاً: «اعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه»[٤]. ومن لم يتحير فلن يشم روائح التوحيد، يقول الشبلي: «ما شمَّ روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد»[٥]. وسئل ذو النون ما أول درجة يرقاها العارف؟ فقال: «التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير»[٦]. وفي هذا يقول الشبلي: «قد تحيرت فيك، خذ بيدي، يا دليلاً لمن تحير فيك»[٧].

يقول الكلاباذي: «والحيرة الأخيرة: أنْ يتحير في متاهات التوحيد، فيضل فهمه ويخنس عقله.. وقد قيل: دون التوحيد متاهات تضل فيها الأفكار»[٨].

(١) اللمع: ص٥٢.
(٢) قوت القلوب: ٢/ ٢٥١.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٣.
(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ص ١٥٥.
(٥) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٦) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ص ١٥٥.
(٧) المصدر السابق: ص ١٢٧.
(٨) المصدر السابق: ص ١٥٦.

ويتخذ مفهوم الحيرة عند غلاة الصوفية معنى تتساوى فيه درجة الإيمان مع الكفر عند السالك الذي بلغ في الطريق نهايته، فلا يدري أيهما هو الصحيح: «لم أعد مسلماً ولا كافراً، فقد تملكتني الحيرة بين كلا الأمرين، وحيث إني لست مسلماً، ولا كافراً فماذا أفعل؟»(١). وبتعبير آخر: «صار الكفر إيماناً، وصار الإيمان كفراً»(٢). ويحكي العطار عن شيخ يقال له: نصر آباد(٣) أنه حج أربعين سنة، ثم عقد الزنار، وطاف حول معبد النار. وسبب ذلك كله كما يروي العطار أن الرجل تملكته الحيرة بعد أن بلغ في الطريق مبلغه، فقال: «مللت الكعبة والكنيسة؛ وإن تصبك ذرة من الحيرة فستصاب بمئات من الحسرات مثلي»(٤).

أما غلاة الصوفية؛ فللألوهية عندهم مفهوم خاص، فهو قائم على الحدس والكشف الباطن على حد قول الجيلي: «وأما نحن فقد أعطانا الكشف الإلهي أن صفاته عين ذاته»(٥). وهم لا يؤمنون أبداً بالتوحيد الذي

---

(١) منطق الطير، للعطار: ص٤٤١. وينظر نقد النصوص شرح نقش الفصوص للجامي: ص ٢٧٨-٢٨٠.

(٢) منطق الطير: ص٤٠١. وينظر: ص٣٩٥.

(٣) نصر آباد هذا، اسم عام تسمى به كثير من الصوفية نسبة إلى مدينة نصر آباد. وقد ذهب محقق منطق الطير إلى أن اسمه: "إبراهيم بن محمد بن محمويه.ت٣٧١هـ. كما في نفحات الإنس ص٢٣٠". ولم أجد ما ذكره العطار عن إبراهيم هذا في كتب التراجم، وإنما نُقل عنه طوافه حول قبور النصارى ومشابهته لها بالكعبة، وإنكار الناس عليه فعل ذلك. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٦/ ٢٦٤، والوافي بالوفيات: ٦/ ١١٨. وقد سبقت ترجمة إبراهيم بن محمويه.

(٤) منطق الطير: ص٤٠٢.

(٥) الإنسان الكامل: ١/ ٥٧.

نزلت به الكتب ودعت إليه الرسل الذي تضمنته كلمة "لا إله إلا الله" فهذا توحيد العوام أهل الشريعة وأهل الظاهر توحيد الأنبياء، وهو «التوحيد الألوهي الظاهر العام، الذي هو دعوة الخلق إلى عبادة إله مطلق من عبادة آلهة مقيدة، أو إلى إثبات إله واحد، ونفي آلهة كثيرة»[(١)].

وضد هذا التوحيد هو الشرك الجلي، وهو: «عبادة الأصنام والأوثان والحجر والمدر والشمس والقمر وأمثال ذلك»[(٢)].

أما التوحيد الوجودي الذي يؤمن به هؤلاء الصوفية، الذي هو سر الربوبية: توحيد الخواص، ويسمونه توحيد أهل الحقيقة، وتوحيد العارفين، وتوحيد الأولياء وهو: «التوحيد الوجودي الباطن الخاص» المعبر عن: «الإسلام الباطن»، وشعاره: «لا موجود إلا الله» وهو: «دعوة الخلق إلى مشاهدة وجود مطلق، من مشاهدة وجودات مقيدة، أو إلى إثبات وجود واحد حق واجب بالذات، ونفي وجودات كثيرة ممكنة بالذات، معدومة في نفس الأمر». ويتمثل هذا النوع في قولهم: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكل هو وبه ومنه وإليه»[(٣)]. وبعبارة أخرى: «إفراد الله تعالى بالوحدانية في

---

(١) أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، سيد حيدر الآملي: ص ٧٠، ٧٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٧١.

(٣) المصدر السابق: ص. ٧٧، ٧٠ وينظر: ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق، لابن برجان (مخطوط): ٢/ ق(١١٤)ب. ولطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، للعيدروسي ص ٣٢. وخمرة الحان ورنة الألحان، للنابلسي ص ١٠١، ١٠٣. وشرح قصيدة " يا من تعاظم " للرفاعي، لابن عجيبة: ص ١٦٣، وروض القلوب المستطاب، لحسن رضوان: ص ١١٤-١١٧، ٢٠٣-٢١١. وشرح الشرقاوي على حكم ابن عطاء: ١/ ١٠٦-١٠٧.

الوجود»[١]. أو هو: «رفع حكم الفرق»[٢]. أو: «الكل لا إله إلا الله»[٣]، ويطلقون عليه توحيد أهل الحقيقة، و «طالب علم التوحيد هو القائل بوحدة الوجود»[٤]. يقول أبو إسماعيل الهروي غفر الله له:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لاحد[٥]

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية شارحاً هذه الأبيات: «عني إذا تكلم العبد بالتوحيد وهو يرى أنه المتكلم، فإنما ينطق عن نعت نفسه، فيستعير ما ليس له فيتكلم به. وهذه عارية أبطلها الواحد؛ ولكن إذا فنى عن شهود نفسه، وكان الحق هو المتكلم على لسانه، حيث فنى من لم يكن وبقي من لم يزل فيكون الحق هو الناطق بنعت نفسه لا بنعت العبد، ويكون هو الموحد وهو الموحد؛ ولهذا قال: "توحيده إياه توحيده" أي: توحيد الحق إياه أي نفسه هو توحيده هو لا توحيد المخلوقين له، فإن لا يوحده عندهم مخلوق، بمعنى أنه هو الناطق بالتوحيد على لسان خاصته ليس الناطق هو المخلوق، كما يقوله النصارى في المسيح: إن اللاهوت تكلم بلسان الناسوت. وحقيقة الأمر: أن كل من تكلم بالتوحيد أو تصوره وهو يشهد غير الله فليس

(١) خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان، عبدالغني النابلسي: ص ٣٩. وينظر التفسير المظهري، للقاضي محمد ثناء الله العثماني: ١٠/ ٣٧٠-٣٧١.
(٢) كتاب الأزل، محمد وفا: ص ٨٦.
(٣) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٥٨.
(٤) آراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق، للمهائمي: ص ١٢.
(٥) منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، أبو إسماعيل الهروي: ص٨٢.

بموحد عندهم، وإذا غاب وفنى عن نفسه بالكلية فتم له مقام توحيد الفناء الذي يجذبه إلى توحيد أرباب الجمع صار الحق هو الناطق المتكلم بالتوحيد وكان هو الموحد وهو الموحد لا موحد غيره. وحقيقة هذا القول لا يكون إلا بأن يصير الرب والعبد شيئاً واحدًا وهو الإتحاد فيتحد اللاهوت والناسوت كما يقول النصارى»[١].

وضد هذا التوحيد الوجودي الشرك الخفي، وهو «مشاهدة وجود الغير واثباته في الخارج، من مشاهدة الموجودات الممكنة: كالعقل والنفس والأفلاك والأجرام والعناصر والمواليد وغير ذلك»[٢].

والمسلم والصوفي كلاهما يعلن أن الله واحد، ولكن بمعنى مختلف، فالمسلم يرى أن الله فرد في ذاته، وصفاته وأفعاله، وأنه لا يماثل أحداً من المخلوقات إطلاقاً. والصوفي يرى أن الله هو الموجود، الحق الأحد، الذي يكمن وراء الظواهر جميعاً «فما شهد أن لا إله إلا هو غيرُهُ»[٣]. فلا موجود إلا الله. فالعالم جميعاً وفيه الإنسان واحد مع الله ضرورة؛ حيث يعتبر فيضاً صدر عنه، دون الإخلال بوحدانيته كأشعة.الشمس مع الشمس؛ أو حيث يعتبر مرآة تنعكس عليها الصفات الربانية ويستدل الصوفية، بالحديث المشهور: «كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني»[٤].

---

(١) منهاج السنة: ٥/ ٣٧١-٣٧٢. وقد اعتذر ابن تيمية رحمه الله لأبي إسماعيل الهروي عن هذه الأبيات (٥/ ٣٨٣، وما بعدها)، ومثله ابن القيم في المدارج.

(٢) أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، سيد حيدر الآملي: ص٧١. وينظر شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٢.

(٣) شرح منازل السائرين، عفيف الدين التلمساني: ٢/ ٦٠١. وينظر روض القلوب المستطاب، ص١١٥، وينظرالكتاب نفسه: ص٢٠٣، ٢١١.

(٤) سبق تخريجه: ص ٣٢١.

يقول الغزالي : «ههنا نظران : نظر بعين التوحيد المحض وهذا النظر يعرفك قطعاً أنه الشاكر وأنه المشكور وأنه المحب وأنه المحبوب، وهذا نظر من عرف أنه ليس في الوجود غيره، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، وأن ذلك صدق في كل حال أزلًا وأبدًا .. فإذا نظرت من هذا المقام عرفت أن الكل منه مصدره وإليه مرجعه، فهو الشاكر وهو المشكور، وهو المحب وهو المحبوب»(١).

ويقول أيضاً : «للتوحيد أربع مراتب، وينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر ..فالرتبة الأولى من التوحيد : هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله) وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين. والثانية : أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين .. والرابعة : أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد..؛ بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد؛ فالأول كالقشرة العليا من الجوز، والثاني كالقشرة السفلى، والثالث كاللب، والرابع كالدهن المستخرج من اللب»(٢).

كما أنه في ضوء توحيد وحدة الوجود؛ فإن مفاهيم: الشرك

---

(١) إحياء علوم الدين: ٤/ ٨٦.

(٢) إحياء علوم الدين: ٤/ ٢٤٦، وينظر رشحات عين الحياة، لعلي بن الحسين الواعظ النقشبندي: ص١٤١، ١٨٥.

والكفر، والضلال والنفاق، ونحوها، تأخذ طابعاً توحيدياً إيمانياً، فما هي إلا أسماء لحقيقة واحدة؛ فالأسماء مختلفة، والمسمى واحد: الإيمان بأن الكون وما فيه هو الله المتجلي في الصور المختلفة. يقول ابن الفارض:

فلو واحداً أمسيتَ أصبحتَ واجداً
منازلةً ما قُلتُه عن حقيقةِ
ولكن على الشركِ الخفيِّ عكفتَ لو
عرفتَ بنفسٍ عن هدى الحقِ ضلت
وفي حُبِّه من عزَّ توحيدُ حِبِّهِ
فبالشرك يَصلى منه نارَ قطيعة
وما شانَ هذا الشأن منك سوِى السِّوى
ودعواه حقاً عنك إن تُمْحَ تثبُت
كذا كنتُ حيناً قبل أن يُكشفَ الغطا
من اللَّبْسِ لا أنفكُّ عن ثنوية[1]

وابن الفارض يرى أنه كان مشركاً ثنوياً غير موحد؛ إذ يقرر بوجود خالق ومخلوق. وقد عكف على هذا الشرك فترة ليست بالقصيرة حتى زال اللبس وانكشف الغطاء، فإذا الوجود واحد، وعين العبد هي عين الرب. فالشرك الخفي هنا الذي قصده ابن الفارض هو توهم وجود الأشياء ووجود نفسه على الاستقلال مع أنه ما ثم غير الوجود الحق الواحد بزعمه.

(١) ديوان ابن الفارض، الأبيات ٢٢٦-٢٣٠: ص ٢٤٩-٢٥٠.

ومثله قول العطار: «إذا كانت الثنائية بيننا، فالشرك قد أصابك، وإذا انمحت عنا الثنائية، فالتوحيد قد أدركك»(١). وبالتالي فإن: «من اعتقد الخير في صخرة نال منها»(٢).

يقول مصطفى العروسي: «والحاصلُ أن الاتحاد والحلول بين الشيئين المتغايرين من كل الوجوه شرك عند أهل الله؛ وذلك لفناء الأغيار عندهم بسطوع نور الواحد القهار، بل المراد أن الحق تعالى باعتبار أنه مصدر الكائنات جميعها، علويها وسفليها، مركبات أو بسائط أو مجردات، جواهر وأعراضاً، كليات أم جزئيات، واعتبار انفراده بالوجود الذاتي، وأن جميع الموجودات مستمدة من وجوده، فهو هي وهي هو، على معنى: لا هو إلا هو، كان الله ولا شيء معه ويبقى الله ولا شيء معه، وإنما الكائنات تعينات له مخصوصة في أزمنة مخصوصة، محكوم عليها بأحكام مخصوصة، ثم إليه يرجع الأمر كما بدا، لِحِكَم عليَّة، وأسرارٍ إلهية، عَلِمها مَن علمها وجهلها من جهلها، بتدبيره تعالى وتقديره، لا يُسأل عما يفعل، فافهم ولا تك أسير النقل والتقليد»(٣).

ويرى النابلسي أن الشرك والغي والإثم في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، هو إثبات وجود لأي كائن مع وجود الله تعالى «فمن تعين عنده وجوده مع

---

(١) منطق الطير: ص ٣٩٢.

(٢) شرح الأبيات الثلاثة لأبي القاسم الجنيد، لابن عجيبة: ص ١٩٤.

(٣) حاشية العروسي: (٢/ ٢٠)، عن الكشف عن حقيقة الصوفية للقاسم: ص١١٤.

الله تعالى ظاهراً أو باطناً فقد أفحش وبغى، وقال على الله ما لا يعلم؛ وذلك لأن التعينات في الوجود الحادث إنما هي لبيان امتياز الحضرات الصفاتية لتفصيل مجملاتها، وتبيين كمالاتها، وليست المغايرة أمراً مقصوداً»[(١)].

كما يؤكد في موضع آخر أن «ليس في العوالم كلها كفر، وإنما الكفر في قلوب الكافرين فقط، وهو التوهم الذي هم فيه ملتبسون؛ فإذا انكشف لهم عنه أيضاً وجدوه عين الوجود»[(٢)].

ويقول التيجاني: «فإن كان أهل الشرك لا يغفر لهم فبحقيقة ما نالوا ذلك؛ لإنه لو غفر لهم ما قالوا بالشريك فشاهدوا الأمر على ما هو عليه، فإن قلت: فمن أين جاءهم الشقاء وهم بهذه المثابة وأن عدم المغفرة في حقهم ثناء عليهم؟ قلنا: لأنهم عينوا الشريك فأشقاهم توحيد التعيين، فلو لم يعينوا لسعدوا؛ ولكنهم أرجى من الموحدين لدرجة العلم»[(٣)].

ومظاهر الألوهية في التوحيد الصوفي تكون في الحق وفي الخلق: فتظهر الألوهية في الحق في أعلى مرتبه. بينما تظهر الألوهية في الخلق بحسب ما يستحقه الخلق من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده.

وعلى هذا فللألوهية وجهان: ظاهر وباطن؛ وظاهرها هو الخلق،

---

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ٣١-٣٢. وينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص ٩١-٩٢.

(٢) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، النابلسي (مخطوط): ق(٦)أ.

(٣) جواهر المعاني: ٢/ ١٠٥.

وباطنها هو الحق، والفرق بين الاثنين كالفرق بين الثلج والماء: فالثلج ظاهر، والماء باطن، والثلج غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته.

ويؤكد النابلسي هذا التقسيم، فيذكر أن العبودية الصوفية المحضة الخالصة لله، هي الاعتقاد بأن الموجود هو الله تعالى وحده، وكل ما سواه تعالى معدوم وأن لهذا الوجود مرتبتين:

الأولى: مرتبة الظهور وفيها يرى العبد العوالم كلها تجليات الله تعالى وظهوره في إطار صفاته وأسمائه.

المرتبة الثانية: مرتبة البطون وفيها أن ما يراه العبد من فناء للعوالم كلها إنما هو في حقيقته بطون الله تعالى، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن لا ذلك الشيء لأنه تعالى قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]. والهالك لا يرى لأنه عدم صرف[(١)].

يقول النابلسي: «الظاهر قبل كل شيء وبعد كل شيء باطن في ظهوره، والباطن في وقت ظهور كل شيء فضلاً عن قبل وبعد هو الله تعالى، وكل شيء ظاهر في بطونه فهو الظاهر الباطن وهو بكل شيء عليم»[(٢)].

ويفسر النابلسي القرآن في ضوء هاتين المرتبتين، فيقول: «وقال الله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [طه: ٣٩]، أي ذاتي فأظهر بك وتغيب أنت، وتظهر أنت وأغيب أنا؛ وما

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق(٤)أ، باختصار، وينظر شرح صلاة القطب ابن مشيش، لابن عيجبة: ص١٧-٣٠.

(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٩) أ.

هما اثنان، بل عين واحدة، وقال تعالى له: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾﴾ [طه: ٤١]، أي لأذهب عنك عينك الفانية وأرى بك عيني الباقية»[١]. «ثم إن الله تعالى جمع الكل وحقق عينه الواحدة، وأبطل كل عين سواها وأرجع ذلك إلى عينه الواحدة، فقال عز وجل: ﴿هُوَ﴾، أي الله تعالى: ﴿ٱلْأَوَّلُ﴾ أي: كان أول به، ﴿وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، أي كل آخر؛ ﴿وَٱلظَّاهِرُ﴾، أي كل ظاهر، ﴿وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، أي كل باطن؛ فإن كل عين ظاهرة وكل عين باطنة هي عين الله تعالى لا غير»[٢].

وعلى هذا الأصل يؤمن المتصوفة بأن لله هوية هي غيب وبطون، كما أن له آنية هي شهادة وظهور. وهو ليس باطناً من جهة ظاهراً من أخرى، وليس غيبته غير شهادته، ولا شهادته غير غيبته، بل إن ظهوره عين بطونه، وبطونه عين ظهوره. لذا فإن كانت هوية الحق وبطونه معقولين في آنيته وظهوره؛ وهو معنى قول الصوفية: «إن ظاهر الحق عين باطنه، وباطنه عين ظاهره. لا أنه باطن من جهة، وظاهر من جهة أخرى»[٣]. فما ثم معبود إلا الله؛ لأن آنيته هي الظاهرة فيما عبد الناس من أوثان وأصنام وكواكب وأفلاك وأشجار وحيوانات وبشر.. فالكل آلهة تستحق العبادة على الحقيقة، وإطلاق مسمى الآلهة على هذه المعبودات المختلفة والمتباينة فيما بينها- على حد قول الجيلي- تسمية حقيقية؛ لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء. «إنما أراد الحق أن يبين لهم أن تلك الآلهة مظاهر وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم

(١) رسالة في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي: ١٩٥-١٩٦.
(٢) المصدر السابق: ١٩٦-١٩٧.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.

ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو»[١].

ويفسر الجيلي قول الله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] [طه: ، بحسب هوية الله وبطونه وما يقابلها من آنيته وظهوره - والكل واحد كما سبق - فيقول: «إن الهوية المشار إليها بلفظه هو، هي عين الآنية المشار إليها بلفظة أنا.. أكده الحق بلفظة (إن) فقال لموسى إنه هو، يعني أن الأحدية الباطنة المشار إليها بالهوية هي الآنية الظاهرة المشار إليها بلفظة (أنا) فلا تزعم أن بينهما تغايراً أو انفصالاً أو انفكاكاً بوجه... وأن ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] أي ما ثم ما يطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا. فما في العالم من يعبد غيري.. فنبه الحق نبيه موسى عليه السلام على أن تلك الآلهة إنما عبدوا الله تعالى؛ ولكن من جهة ذلك المظهر. فطلب من موسى أن يعبده من جهة جميع المظاهر فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [الأنبياء: ٢٥] أي ما ثم إلا أنا. وكل ما أطلقوا عليه اسم الإله فهو أنا. بعد ما أعمله أن (أنا) عين (هو) المشار إلى مرتبته بالاسم (الله) فاعبدني يا موسى من حيث هذه الآنية الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهوية. فهذا عناية منه سبحانه بنبيه موسى، وعنايته به لئلا يعبده من جهة دون جهة أخرى؛ فيفوته الحق من الجهة التي لم يعبده فيها فيضل عنه ولو اهتدى من جهة كما ضل أهل الملل المتفرقة عن طريق الله تعالى؛ بخلاف ما لو عبده من حيث الآنية المنبه عليها بجميع المظاهر والتجليات»[٢].

---

(١) الإنسان الكامل: ١/٥٩، وينظر تعليقات ابن سودكين على التجليات الإلهية لابن عربي: ص٣٩١، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول: ٣٩١-٣٩٢، ٥٠٣-٥٠٤، وهو مطبوع مع تعليقات ابن سودكين.

(٢) الإنسان الكامل: ١/٥٩-٦٠.

ويأتي الجيلي بأغرب تفسير لكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) يقرر فيه أنها تتضمن الإيمان بالأوثان والأصنام لأن الله موجود في أعيانها، يقول الجيلي: «كلمة الشهادة مبنية على سلب وهي: (لا)، وإيجاب وهي: (إلا) معناه: لا وجود لشيء إلا الله. ولفظ إله في قوله: (لا إله) يراد به تلك الأوثان التي يعبدونها. سماها الله تعالى (إلهاً) كما سموها موافقة لهم؛ لسر وجوده في أعيانها، فهي بوجوده آلهة حقاً، فكل معبود منها بظهور الحق في عينه: إله؛ لأنه تعالى عينها، وهو الله حيثما ظهر مستحق الألوهية. ثم أفرد الجميع في الاستثناء بقوله: (إلا الله) يعني ليست تلك الآلهية إلا الله. فلا تعبدوا إلا الله على الإطلاق من غير تقييد بجهة فإنه كل الجهات، فما في الوجود شيء إلا الله تعالى، فهو تعالى عين جميع الموجودات»[1].

وتبعه في هذا التفسير العجيب لكلمة التوحيد ابن فضل الله الهندي ففي شرحه لمعنى (لا إله إلا الله)؛ يقول: «فإن قلتَ: إذا كان الموجود واحداً، فغيره ليس بموجود، فأي شيء ينفي؟ وأي شيء يثبت؟ قلتُ: وهم الغيرية والإثنينية التي تنشأ للحق، وهذا الوهم باطل. فعليك أن تنفي هذا الوهم أولاً، ثم تثبت الحق في باطنك ثانياً»[2].

وما يؤمن به الجيلي والهندي هو عين ما آمن به الرواقيون قديما؛ فإنه لما كان العالم كامل الوحدة عند الرواقيين؛ فليس هنالك إلا إله واحد. وما الآلهة العديدة التي يقول بها الدين الشعبي إلا أسماء مختلفة تطلق على الله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته. وهذا الإله

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٧.

(٢) التحفة المرسلة، لمحمد بن شيخ فضل الله الهندي: ص ٢١٠.

خالق العالم هو في الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية. فالله والطبيعة اثنان يدلان على حقيقة واحدة. والله هو الموجود العاقل الخالد السعيد أبو الموجودات جميعها. فهم يشعرون شعوراً قوياً بوجود إله واحد يتوجهون إليه ويسبحون له. لكن ذلك "الموجود الإلهي" لا يبعد في نظرهم عن الإنسان ولا عن العالم، بل هو منبث في الكون انبثاثاً؛ ومظاهر الكون ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس. ولقد أخذ الرواقيون نظرية توحيد الله من الكلبيين الذين تابعوا سقراط، ومن الذوق العام في ذلك العصر. وهم يستعملون أحياناً لفظ "الآلهة" بالجمع؛ والحقيقة أنهم لا يعتقدون بآلهة كثيرة، وانما يعتقدون بإله واحد يتجلى لنا بأسماء متعددة، ويمكن أن يتخذ جميع الأشكال(١).

ويقول الجيلي أيضاً «قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الآلهة كلها إلا أنا»(٢).

وبمثل ما قاله الجيلي قال الإشراقي الشيرازي: «إن عبدة الأصنام إنما يعبدون أصنامهم لظّنهم الألوهية فيها، فهم أيضاً يعبدون الله بوجه، إلا أن كفرهم لأجل غلطهم في المصداق، وإسناد التجسم والنقص إلى المعبود، فلا فرق يعتد به بينهم وبين كثير من الإسلاميين، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»(٣).

---

(١) الفلسفة الرواقية، عثمان أمين: ١٨٠-١٨١ باختصار.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.
(٣) شواهد الربوبية، للشيرازي (ضمن مجموعة رسائله): ص ٣٠٣.

والصديقون الذين بلغوا الغاية في التوحيد عند الشيرازي هم: «الذين يلاحظون حقيقة الوجود المطلق ويصلون إلى.. أن الوجود ها هنا هو الطالب والمطلوب والطلب، وهو الشاهد والمشهود والشهادة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عِمرَان: ١٨]»[(١)].

أما عبدالغني النابلسي؛ فيقول: «وقال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ﴾، أي: الشأن ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محَمَّد: ١٩]، أي: لا وجود إلا الله»[(٢)] ويبين النابلسي أن التوحيد الذي أمر الله الرسول بالدعوة إليه هو توحيد وحدة الوجود، أي لا موجود إلا الله، ومن لم يؤمن بهذا التوحيد فقد وقع في الشرك. يقول النابلسي: «قال تعالى لنبينا محمد ﷺ: ﴿قُلْ﴾ [الفَتْح: ١١] يا محمد ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ﴾ أي: طريقي في رجوع الأعيان الكثيرة إلى العين الواحدة، وذلك رجوع الكثرة إلى الوحدة، وهو التوحيد الحقيقي والإيمان الكامل - ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [يُوسُف: ١٠٨]، أي أرجع كل حادثة إلى عينه القديمة. .﴿وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يُوسُف: ١٠٨]، أي الذين ألهاهم التكاثر، أي الكثرة عن الوحدة، حتى زاروا المقابر، أي ماتوا على كثرة أعيانهم ولم يرجعوها إلى العين الواحدة»[(٣)]

وممن كان له السبق في حمل كلمة الشهادة على توحيد وحدة

---

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣١٤.

(٢) رسالة في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي: ١٩٥-١٩٦.

(٣) رسالة في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي: ١٩٥-١٩٦.وينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (ق ١١ أب) تحت قول الجيلي في العينية (ص ٥٨، البيت ٧١):

إذا قيل: قل "لا" قلتُ غيرَ جمالِها وإن قيل: "إلا" قلتُ حسنك شائعُ

الوجود، أبو حامد الغزالي، فيقول بنَفَسٍ صوفي وجودي مع فلسفة إشراقية: «الكل نوره، بل هو الكل، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز. فإذن لا نور إلا نوره وسائر الأنوار أنوار من الذي يليه لا من ذاته. فوجه كل ذي وجه إليه ومول شطره: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]، فإذن لا إله إلا هو: فإن الإله عبارة عما الوجه موليه نحوه بالعبادة والتأله: أعني وجوه القلوب فإنها الأنوار. بل كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو: لأن " هو" عبارة عما إليه إشارة كيفيما كان، ولا إشارة إلا إليه. بل كل ما أشرت إليه فهو بالحقيقة إشارة إليه، وإن كنت لا تعرفه أنت لغفلتك عن حقيقة الحقائق التي ذكرناها، ولا إشارة إلى نور الشمس بل إلى الشمس، فكل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال كنسبة النور إلى الشمس فإذن " لا إله إلا الله" توحيد العوام، "ولا إله إلا هو" توحيد الخواص، لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة، ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانية؛ وليس وراء ذلك مرقي: إذ الترقي لا يتصور إلا بكثرة: فإنه نوع إضافة يستدعي ما منه الارتقاء وما إليه الارتقاء، وإذا ارتفعت الكثرة حقت الوحدة، وبطلت الإضافات، وطاحت الإشارات؛ ولم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع: واستحال الترقي فاستحال العروج. فليس وراء الأعلى علو، ولا مع الوحدة كثرة، ولا مع انتفاء الكثرة عروج .. إذ قال هذا المستغرق بالفردانية أيضاً له نزول إلى السماء الدنيا: فإن ذلك هو نزوله إلى استعمال الحواس أو تحريك الأعضاء. وإليه الإشارة بقوله " صرت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به»[١] فإذا

---

(١) جزء من حديث سبق تخريجه: ص ٢٨٦.

كان هو سمعه وبصره ولسانه، فهو السامع والباصر والناطق إذن لا غيره؛ وإليه الإشارة بقوله : "مرضت فلم تعدني" الحديث[١].

أما ابن سبعين صاحب الوجودية المطلقة، فهو يصدر رأيه في كلمة التوحيد عن حلولية فاقعة؛ فيقول ويكرر: «إن كان لا إلا أنا؛ فلا إلا هو. وإن كان لا إلا هو؛ فلا إلا أنا.. هو الأول وأنا الأول وهو الآخر وأنا الآخر وهو الظاهر وأنا الظاهر وهو الباطن وأنا الباطن»[٢].

ويرى النابلسي أن الإنسان إذا حضرته الوفاة لا يشتغل بذكر شهادة أن "لا إله إلا الله" وإنما يكتفي بذكر "هو هو" والحكمة من ذلك- كما يقول النابلسي هي: «سرعة إظهار الحق قبل الموت إذ لو تنفس ربما مات أو عجز عن تكملة الكلمة الطيبة (يقصد: لا إله إلا الله) فيكون وقوفه على النفي فيظهر منه كثر التعطيل وهو يريد إظهار كمال التوحيد والإثبات»[٣].

وقبله شيخ ابن عربي المدعو: أبو العباسْ العريبي، يقول ابن

---

(١) مشكاة الأنوار: ٦٠-٦١.

(٢) رسالة خطاب الله بلسان نوره ضمن رسائل ابن سبعين: ص٢٤٥. ويرى القونوي أن ضمير الغائب المنفصل (هو) اسم من أسماء الله يتجلى فيه الله على عبده؛ فيصبح عالماً بالغيب ومتصفاً بصفات الألوهية؛ يقول القونوي: عند حديثه عن المفاتيح الغيبية المشار إليها بقول الله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعَام: ٥٩] «من كان الحق سمعه وبصره لا يحجبه شيء عن خفيات السرائر؛ لأنه يصير مجلى جملة الأسماء الآلهية، ومن جملة الأسماء الاسم هو، فالعالم بالمفاتيح إذ ذاك هو الاسم هو لا الصورة العبدية» ا.هـ اللمعة النورانية شرح الشجرة النعمانية، للقونوي (مخطوط، رقم (٣١٣٤/ مكتبة الملك فهد الوطنية) ق(٥)أ.

(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٣) أ ب.

عربي: «دخلت على شيخنا أبي العباس العريبي من أهل العليا، وكان مستهترا بذكر الاسم الله لا يزيد عليه شيئاً، فقلت له: ياسيدي! لم لا تقول: لا إله إلا الله؟ فقال لي: يا ولدي الأنفاس بيد الله ما هي بيدي، فأخاف أن يقبض الله روحي عندما أقول: "لا إله" فأقبض في وحشة النفي»[١].

قال ابن عربي: «وسألت شيخاً آخر عن ذلك فقال لي: ما رأت عيني ولا سمعت أذني من يقول: أنا الله غير الله، فلم أجد من أنفي»[٢].

وهذا مروي عن الشبلي أيضاً؛ فقد سأله أحدهم: «لماذا لا تقول: لا إله إلا الله؟ وإنما تكتفي بالقول فقط: "الله الله" (فقال): أخشى أن أذكر الله بحروف النفي، وأن يفاجئني الموت في نصف التشهد قبل أن أكمله بالنصف الآخر»[٣].

ويبين النابلسي حقيقة التوحيد فيقول: «وأثر الذكر الذي تنتظر ظهوره لك هو أنك في حال النفي بقولك: "لا إله" تنفي عنك يا أيها الذاكر وجود الأوصاف البشرية.. وفي حال الإثبات بقولك: "إلا الله" يظهر فيك أثر تصرفات الجذبات الإلهية الربانية، بحيث لا يبقى لنفسك فيك حركة ولا سكون»[٤].

---

(١) الفتوحات المكية: ١/٤٠٩. وينظر: رسالة القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، للمستغانمي.

(٢) الفتوحات المكية: ١/٤٠٩.

(٣) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ٩٩. وينظر: شطحات الصوفية: ص٤٤.

(٤) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٤) أ.

وينقل النابلسي عن بعض أكابر النقشبندية من المشايخ المحققين قولهم في معنى لا إله إلا الله أي : «لا معبود في الوجود إلا الله». ثم يبين النابلسي أن السالك الحقيقي هو من يتصور في "لا إله" : «لا موجود في الوجود إلا الله»[١]، أو «لا موجود بحق إلا الله»[٢]. وفي ذلك يقول القائل:

وما فاه أرباب النهي والحجى بما
سوى أنه الموجود لا رب غيره[٣]

ويذهب جلال الدين الرومي إلى أن حرف النفي (لا) في صدر كلمة التوحيد (لا إله إلا الله كافٍ للدلالة على نفي كل وجود سوى الله، وأنه ليس هناك في الحقيقة إلا واحد، والقول بوجود غيره هو الشرك الجلي بعينه؛ ومن قال بالتعدد فعينه مصابة بالحول لأن الأحول يرى الشيء اثنين بينما هو بنظر العين السليمة واحد.

يقول جلال الدين الرومي : «إذا كانت لديك عين فافتحها وانظر: فماذا يبقى بعد "لا" يا ترى؟ وقال: لا إله، وقال : إلا الله؛ فصارت "إلا الله" وحدة في العجب. وإذا كان هناك ألوف لم يكن ثمة إلا واحد، فالخيالات لا تستوعبها فكرة العدد. ليس في بحر الشرك من تلافيف ؛ ولكن ماذا أقول مع الأحول لا أقول له أبداً. ترى العين أصل الشيء إذا كانت سليمة، وترى الشيء الواحد اثنين إذا كانت حولاء، فالإثنينية هذه من صفات عين الأحول، وإلا فالأول آخر والآخر أول،

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (١٧) أ.
(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق (١٤) أ.
(٣) المنتخبات من المكتوبات، السرهندي: ص ١١٤.

كل شيء ما خلا الله باطل. إن فضل الله عظيم هاطل. فهذا الكلام من حقه السكوت عنه. وإن ذكرته للخلق فهو فضيحة. فطاقتي عجزت حينما بلغت هنا، إذ كيف أستطيع الافصاح عن هذا السر. إن هذا الكلام ليس له نهاية، فاصبر حتى تحصل على ذوق العلم، الذي هو من لدن حكيم عليم»(١).

ويخلص الجيلي إلى أن الشرك لا يعتبر عائقاً عن توحيد وحدة الوجود؛ لأن هذا التوحيد شامل جميع المتناقضات:

ونَفْسِيَ بالتحقيق يا صَاحِ نفسُها   وليس لتوحيدي من الشرك رادعُ
وليست سواي لا ولا كنت غيرَها   ومن بيننا تاء التَّكَلُّمِ ضائعُ
فإني إِياها بغير تَسَاؤُلٍ   كما أنها إِيَّاي والحق واسِع(٢)

فكلمة التوحيد الصوفية هي (لا موجود إلا الله بدلاً من كلمة التوحيد عند المسلمين: (لا إله إلا الله؛ فأصبحت كلمة التوحيد في ظا[illegible]تهم الفاسدة مجرد كلمة لا معنى لها، ولا يندرج تحتها حكم [illegible]ارف بها والجاهل على حد سواء، والمؤمن بها والكافر هما [illegible] يترتب على القول بها عصمة قائلها، وغير ذلك من لوازم هذه الكلمة.

---

(١) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني: ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ١١٦، ١١٩-٤٢٠، الأبيات: ٤٦٠، ٤٧٩-٤٨٠ على التوالي. وينظر في نفس القصيدة الأبيات من ٤٩٤ إلى ٥٢٤، ص: ١٢١-١٢٥؛ حيث يصف نفسه بصفات الإلوهية والربوبية الخاصة بالله تعالى: من التصرف في الخلق والكون، وعلم الغيب، وخلق الخلق، والإحياء والإماته والبعث، وتصريف السحاب والرياح، وغير ذلك.

وكل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر يعلم يقيناً أن النبي ﷺ ما قاتل المشركين إلا على هذه الكلمة، ولا سيَّر الجيوش والسرايا إلا ليعبد الله وحده لا شريك له كما تضمنته هذه الكلمة العظيمة، وفي السنة من الأحاديث المصرح بها عن هذه الغاية ما لا مجال فيه لقول أحد إلا من صده هواه عن اتباع الحق أمثال هؤلاء الاتحادية.

فعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس- يعني المشركين- حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وصلوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها»[(١)].

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: لما بعث رسول الله ﷺ معاذاً إلى اليمن قال: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة» الحديث[(٢)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقهما، وحسابه على الله عز وجل»، وفي رواية لمسلم:

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة (٢٨) باب فضل استقبال القبلة، رقم (٣٩٢).

(٢) رواه البخاري: كتاب الزكاة (١) باب وجوب الزكاة رقم (١٣٩٥) وانظر أطرافه هناك. ومسلم: كتاب الإيمان (٧) باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام رقم (١٩) ١/ ٥٠-٥١.

«حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»(١).

ولو لم تكن هذه الكلمة هي بوابة الدخول للإسلام ما حاول الرسول ﷺ جاهداً في أن ينطق عمه بهذه الكلمة؛ وما اغتم الرسول ﷺ وحزن حينما توفي عمه ولم ينطق بها(٢).

كما بين ﷺ في أحاديث أخر أن كلمة التوحيد تخرج صاحبها من النار؛ فقال ﷺ: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله؛ وفي قلبه وزن شعيرة من خير. ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله؛ وفي قلبه وزن برة من خير. ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله؛ وفي قلبه وزن ذرة من خير»(٣)، وقال ﷺ : «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار»(٤). وقال ﷺ «لقنوا

(١) رواه البخاري: كتاب الجهاد (١٠٢) باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام، رقم (٢٩٤٦). ومسلم: كتاب الإيمان (٨) باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الرقم (٢٠) ١/ ٥١. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ورواه مسلم: كتاب الإيمان (٨) باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٢١) ١/ ٥٢-٥٣ من حديث أبي هريرة وجابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

(٢) لما حضرت عمه أبا طالب الوفاة، قال له النبي :ﷺ «يا عم! قل: لا إله إلا الله؛ كلمة أشهد لك بها عند الله" فقال أبو جهل، وعبدالله بن أبي أمية: يا أبا طالب! أترغب عن ملة عبدالمطلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعيدا عليه تلك المقالة، حتى قال أبو طالب هو على ملة عبدالمطلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله». رواه مسلم: كتاب الإيمان (٩) باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت، رقم (٢٤)١/ ٥٤.

(٣) رواه البخاري: كتاب التوحيد (١٩) رقم (٧٤١٠). ومسلم في كتاب الإيمان (٨٤) باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم (١٩٣) ١/ ١٨٠، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب العلم (٤٩) باب من خص بالعلم قوماً دون قوم، رقم (١٢٨). ومسلم: في كتاب الإيمان (١٠) باب الدليل على من مات على التوحيد دخل الجنة، رقم (٣٢) ١/ ٦١، من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه.

موتاكم لا إله إلا الله»[١]، وقال ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»[٢].

وترى الصوفية إن أول واجب على المكلف اعتقاد أن الكون بما فيه مظاهر لله سبحانه ومجالي له. يقول النابلسي: «الواجب على كل مكلف أولاً أن يؤمن لظهور الله تعالى في مظاهر أكوانه»[٣].

ومن المعلوم أن أول واجب على المكلف إفراد الله- سبحانه وتعالى- بالعبادة وحده دون سواه فهو حقيقة دين الإسلام، ومن أجله خلق الله الخلق، وجعل الجنة والنار وافترق الناس إلى مؤمنين وكفار، وسعداء وأشقياء، وإليه دعت الرسل ومن أجله بعثوا وتواردت الملل والشرائع ببيانه وبمعرفته. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال على لسان كل رسول أرسل إلى قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حينما بعثه إلى اليمن: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى». وفي رواية: «إلى عبادة الله»[٤].

ويرى عبدالغني النابلسي أن من نظر إلى الأكوان من حيث هي أكوان لا من حيث هي مظاهر إلهية فقد وقع في الكفر، ومن أراد

---

(١) رواه مسلم: كتاب الجنائز (١) باب تلقين الموتى لا إله إلا الله، رقم (٩١٦) ٢/ ٦٣١، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الإيمان (١٠) باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً رقم ١٠٢٦/ ٥٥، من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه.

(٣) مفتاح المعية، للنابلسي (مخطوط): ق (٥٧) ب.

(٤) سبق تخريجه: ص ٥٩٥.

السلامة فعليه أن ينظر إلى الأكوان والمخلوقات عموماً على أنها مظاهر له - سبحانه - وهذا ما كان عليه الملائكة والأنبياء[١] على حد زعمه.

والذات الإلهية عند غلاة المتصوفة هي الذات المعبر عنها بالغيب المطلق، وبغيب الغيب، وبحقيقة الحقائق، وبالعماء التي في الحديث لما قال السائل: أين كان الله؟ وفي رواية: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال رسول الله ﷺ: «في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»[٢] ولا نعرف عن الذات الإلهية من حيث هي- شيئاً غير أنها ذات محض، ولا نستطيع أن نصفها بشيء سوى محض الوجود؛ لأنها من هذه الحيثية مجردة عن كل اسم ووصف وإضافة بزعم الصوفية[٣].

يقول النابلسي: «الذات الإلهية من حيث هي كذلك، لا توصف بوصف أصلًا، ولا تنعت بنعت؛ فلها الإطلاق عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق، فلا يحكم عليها بحكم مطلقاً، فهي مجردة أيضاً عن قيد الوجود الذي نفهمه نحن، وعن سر العدم الذي هو معروف عندنا، وعن كل ما يخطر في عقولنا، وكل ما تتوهمه نفوسنا»[٤].

---

(١) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق (٥٦) أ?(٥٧) ب.

(٢) رواه الإمام احمد، رقم (١٦١٨٨) ٢٦/١٠٨، من حديث أبي رزين رضي الله عنه وضعَّف إسناده محقق المسند. والعماء المراد به السحاب الأبيض، الرقيق. وقيل: العما أي ليس معه شيء. ينظر: غريب الحديث لأبي عبيد: ٢/٢٨ وغريب الحديث، لابن الجوزي: ٢/١٢٧.

(٣) ينظر مراتب الوجود: ١٢-١٥. الإنسان الكامل: ١/٣٠-٣٢، وجامع الأصول في الأولياء: ٣/٥٧ والظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط) عبدالغني النابلسي: ق١ ب، ٢ أ.

(٤) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط) عبدالغني النابلسي: ق ٢أ. وينظر خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان، للنابلسي، نشر =

ثم تتنزل هذه الذات من مرتبة العماء في مراتب ثلاث على غرار الفيوضات الأفلوطينية، وهي:

المرتبة الأولى: هي أول التنزلات الذاتية، وأول الظهور الذاتي المعبر عنها بالتجلي الأول وبالأحدية وبالهوية وبالوجود المطلق البحت، الخالي من كل الكيفيات والمتعري عن كافة العلاقات، وفيه يتعين الوجود في الذات، فهو حقيقة صرافة الذات بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات، وسائر الأسماء والصفات. إن الذات الإلهية، كذات، هي اللاتعين المطلق الوجود، فالأحدية هي وحدته المطلقة التي لا يصح فيها التبعيض والتجزئة بل تكون مجردة عن الأسماء والصفات. وهذا التجلي الأحدي هو رابطة بين البطون والظهور كالخط الموهوم بين الظل والشمس ولهذا يسمى هذا التجلي بالبرزخية الكبرى، فالأحدية برزخ بين البطون والظهور وذلك هو عبارة عن حقيقة الحقيقة المحمدية[1].

ويبين ابن عربي أن مرتبة الأحدية هي روح الكون السارية فيه؛

= صبيح ١٣٨٢-١٩٦٢: ص ٨-١٠. وإعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص٢٢٣. والنفحات الإلهية، للقونوي أيضاً: ص١٣٤-١٤٠.

(١) ينظر ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق: ١/ ق٢٢. ومفتاح الغيب: ص٣٥، ومراتب الوجود: ص١٤-١٥، والإنسان الكامل: ١/ ٢٥-٢٦، ٥٨ (الباب٢٦)، وجامع الأصول في الأولياء: ٣/ ٢١.والتحفة المرسلة: ص٢٠٣. ولوائح الحق: ص٢٩-٣١، والظل الممدود في معنى وحدة الوجود: ق ٣ب، ١٠أ، والقول المتين في بيان توحيد العارفين: ص١١-١٢، وشرح صلاة القطب ابن مشيش: ص٣١-٣٩، وصلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، شرح محمد البهي: ص١٣-١٨. وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص٥-٩، ١٥.

فتسري في الإنسان والحيوان والنبات والجماد، والعالم العلوي والسفلي على حد سواء؛ وفي ضوء هذا يمكن تسمية الكون كله بالأحد نسبة إلى الأحدية السارية فيه، وكل عابد مهما عبد لم يشرك بربه بل هو موحد كامل التوحيد؛ لأن حقيقة الشرك هي التوحيد الصافي، كما يقول ابن عربي.

يقول ابن عربي: «الأحدية ذاتية للذات الهوية والوحدانية اسم لها سمتها بها التثنية، ولهذا جاء الأحد في نسب الرب ولم يجيء الواحد وجاءت معه أوصاف التنزيه فقال اليهود لمحمد ﷺ: انسب لنا ربك، فأنزل تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، فجاء بالنسب ولم يقولوا صف ولا انعت. ثم إن الأحدية قد أطلقت على كل موجود من إنسان وغيره لئلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠]، وقد أشرك المشركون معه الملائكة والنجوم والأناسي والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات فصارت الأحدية سارية في كل موجود فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما عمت جميع المخلوقات الأحدية للسريان الإلهي الذي لا يشعر به خلق إلا من شاء الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده فهو ماض نافذ؛ فما عبد عابد غيره سبحانه، فإذن الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوب وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يعبد الرب والله تعالى الجامع، ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠] فإن الأحد لا يقبل الشركة وليست له العبادة،

وإنما هي للرب ؛ فتنبه»[(١)].

ويقول أيضاً: «اعلم أن الاسم "الأحد" ينطلق على كل شيء، من ملك وفلك وكوكب، وطبيعة، وعنصر، ومعدن، ونبات.. مع كونه نعتاً إلهياً في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]»[(٢)].

والمرتبة الثانية: هي التنزل الثاني المعبر عنها بالواحدية، وبعضهم يسمي هذه المرتبة بقمر التوحيد، يقول التيجاني: «قمر التوحيد هو شهود الوحدانية حتى يرى جميع مفترقاتها في اتحادها كالجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة»[(٣)]. والواحدية: هي صفة الذات المتصفة بالأسماء والصفات. وهذه الذات الواحدية هي التي تتجلى في صور أعيان الممكنات الثابتة ومنها تنشأ الكثرة بداية، وفيها تنعدم الكثرة نهاية، فالواحدية هي التي لها حكم السريان في الوجود ومن هذا الباب كان الوجود واحداً، يقول الجيلي: «الواحدية لها الهيمنة والسريان على كل حضرة، ولهذا يؤول الأمر في الآخرة إليها»[(٤)] ؛ لأنها ذات قابلة للبطون والظهور، فيصدق عليها كل واحد من هذين الشيئين، وفيها تظهر الأسماء والصفات وجميع المظاهر الإلهية ويكون فيها كل واحد عين الثاني. وتتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات، أو هي مرتبة "الحق" أو الله، فهي النسب والإضافات التي تربط الوجود البحت (الذات الإلهية) بالموجودات المفردة لعالم الظواهر ؛

---

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٥-٤٦.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٢١ (عن المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم: ص ١١٦).

(٣) جواهر المعاني وبلوغ الأماني: ٢/ ٧٩.

(٤) لوامع البرق الموهن، للجيلي (مخطوط): ق (١٠) ب- (١١) أ.

لكن الأسماء والصفات الإلهية هي من ناحية عين الذات، ومن ناحية أخرى عين العالم الخارجي الذي هو مجموعة من المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الواحدة فيما لا يتناهى من الصور. وتأتي الصفات الإلهية و"الأسماء الحسنى" بمثابة التعينات الكلية لهذا الوجود. وأسماء الله لا تحصى في الحقيقة، لأنها تعبر عن الجوانب المختلفة للذات الإلهية اللامتناهية. ويكون أي منها انعكاساً لها جميعاً: «إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها»[(١)]. فالعالم الخارجي عند الصوفية هو مجموعة صفات الله، ووجود الذات فيه مقيد نسبي لأنه وجود متعين في صور أعيان الممكنات، أو متعين في النسب والإضافات التي يطلق عليها اسم الصفات عندهم[(٢)].

ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق كما يزعم ابن عربي حيث يقول: «فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له أثر في الكون»[(٣)]. ويقول: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله .. اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة. وكانت

---

(١) هذه عبارة ابن قسي في خلع النعلين، نقلها ابن عربي في فصوص الحكم، ص٧٩.

(٢) ينظر مراتب الوجود للجيلي: ص١٥. وشرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٣١ب، وروضة التعريف بالحب الشريف: ٢/ ٥٨٣ وما بعدها، والتحفة المرسلة: ص٢٠٣. والظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط): ق١٠أ، والقول المتين في بيان توحيد العارفين: ص١٢-١٣. وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص٥-٩، ١٥-١٦.

(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ١٩٩.

الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم " بالإنسان الكبير " »[١].

ويفسر ابن عربي معنى الوحدانية على أنها عدم إثبات التفرقة بين الحق والخلق، وبين المعبود والعابد ؛ ولا يصح إثبات الوحدانية إلا على هذا الأساس - عدم التنثية في الوجود - فمن أثبت الكثرة فقد جحد، ووقع في الوهم، وخُدع بالحواس. فإن المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد، إنما هو الواحد. فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد، وكذلك الثلاثة والأربعة، إلى ما لا يتناهى: ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً.

أيضاً فما في الوجود شيء إلا وهو عابد لله، وموحد له بزعم ابن عربي ؛ حتى المشرك إلا أنه نقص توحيده لأنه غلب وحدانية الشريك على وحدانية ذات المعبود، والأصل عدم التفريق لأن الكل واحد.

يقول ابن عربي : «والواحد لم يثن بغيره أصْلاً وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد ولو لم يكن واحد لم يصح أن تثبت الوحدانية عنده لله سبحانه فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء التي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلا عارفاً بوحدانية خالقه فهو واحد ولا بد. ولا تتخيل أن

---

(١) الفصوص: ٤٨-٤٩.

المشرك لا يقول بالواحد بل يقول به لكن من مكان بعيد، ولهذا شقي بالبعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب، وإلا فهذا المشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك ثم أعطى لوحدانية الشريك وحدانية حسية، وأعطى لوحدانية الحق وحدانية سره، كما توجه الوجه للكعبة وتوجه القلب إلى الحق غيره. فإنه لولا سر الألوهية التي تخيلوها في هذا المعبود ما عبدوه أصلاً. إذن المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين فسمي اثنين هكذا " اا" مثلاً ثم ظهر في ثلاث مراتب هكذا "ااا" مثلاً فسمي ثلاثة زدنا واحداً فكان أربعة وواحد على الأربعة فكان خمسة، كذلك أيضاً كما أنشأه يفنيه بزواله عن تلك فتكون الخمسة موجودة فإذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة، وإذا ظهر الواحد ظهرت وهكذا في كل شيء»[١].

وعلى رأي ابن عربي فالنصارى على صواب عندما ثلثوا الآلهة، والمشركون صادقون في عبادتهم الآلهة الكثيرة؛ كما أن الهندوس لهم الحق التام في عبادة كل كائن ذي روح. بينما يخبرنا خالقنا جل وعلا بكفر هؤلاء جميعاً، فيقول جل من قائل: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌۚ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ

---

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٦-٤٨.

مِّنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ [المَائدة: ٧٢].

المرتبة الثالثة من مراتب الوجود: هي الألوهية، وهي عبارة عن الظهور الصرف والحقيقة التي تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية، وتعطي كل ذي حق حقه من الوجود، ومن هذه الحضرة تتعين الكثرة فليس كل من المظاهر فيها عين الثاني كما هو الواحدية، بل كل شيء فيها متميز عن الآخر تميزاً كلياً، فهي: «عين واحدة مختلفة النسب والإضافات والأحكام واللوازم والمقتضيات، وسائر أحكام مرتبة الألوهية»[1]. ومن هنا سميت بنشأة الكثرة الوجودية، وحضرة التعينات الآلهية، وحضرة جمع الجمع، ومجلى الأسماء والصفات والحضرة الأكملية ومرتبة المراتب سميت بهذا الاسم لأن المراتب كلها تتعين وتظهر فيها بحكم التمييز وهي المعطية لكل من الأسماء والصفات والشؤون والاعتبارات والإضافات حقها على التمام والكمال[2].

يلزم من هذا التقسيم الوجودي سقوط معنى الألوهية في حق الله، ومستلزماتها من عبودية ونحوها في حق البشر؛ إذ لا محل لإله خالق للعالم: معبود محبوب، مدبر للكون، عالم مريد، سميع بصير إلى غير ذلك من الصفات اللازمة في حق الإله المعبود.

وثمة تداخل بين الحق والخلق من وراء الألوهية، ذلك «أن الوجود والعدم متقابلان وفلك الألوهية محيط بهما لأن الألوهية تجمع

---

(١) جواهر المعاني وبلوغ الأماني: ٢/ ١٠٤.

(٢) ينظر مراتب الوجود: ص١٥. والإنسان الكامل: ١/ ٢٣، ٦٥، والتحفة المرسلة: ص٢٠٤، والظل الممدود في معنى وحدة الوجود (مخطوط): ق(١٠)أ، وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص ٥-٩.

الضدين من القديم والحديث والحق والخلق والوجود والعدم فيظهر فيها الواجب مستحيلاً بعد ظهوره واجباً، ويظهر فيها المستحيل واجباً بعد ظهوره مستحيلاً، ويظهر الحق فيها بصورة الخلق ويظهر الخلق، فيها بصورة الحق»(١). والألوهية جوهر «ولهذا الجوهر عرضان الأول الأزل، والثاني الأبد. وله وصفان: الوصف الأول الحق، والوصف الثاني الخلق. وله نعتان : النعت الأول القدم، والنعت الثاني الحدوث. وله اسمان : الاسم الأول الرب، والاسم الثاني العبد. وله وجهان : الوجه الأول الظاهر وهو الدنيا، والوجه الثاني الباطن وهو الأخرى، وله حكمان الحكم الأول الوجوب، والثاني الإمكان»(٢). فكأن الألوهية هي روح الكون التي تحيط بالموجودات وتتصور فيها وبها. وفي كل شيء في هذا الكون جزء من الألوهية يأتيه من المطلق. وهذا التصور للعلاقة بين الحق والخلق يسقط العلاقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق التي دعت إليها الرسل، وبشرت بها الشرائع؛ فليس ثمة عملية خلق بل هي تجليات الإله الواحد في الموجودات المتكثرة، ويعرف جمال الدين الأفغاني الخلق بأنه : «التجلي على مراتب التنزل»(٣)، وهذا «التنزل ليس إلا عبارة عن تنقل الوجود في الأطوار»(٤).

أيضاً فإن الذات الإلهية - بما هي ذات - لا يمكن معرفتها

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٢٣. وينظر لوامع البرق الموهن (مخطوط) ق ١٦.

(٢) الإنسان الكامل: ١/ ١٥.

(٣) الواردات في التجليات، لجمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٧٠.

(٤) الواردات في التجليات: ٢/ ٧٢.

المعرفة الحقة التي ينبغي أن تكون للإله المتصف بصفات الكمال، فغاية ما يمكن وصفها به من خلال التوحيد الصوفي أن توصف بالقدم والحدوث معاً، وبالربوبية والعبودية معاً، أي يمكن وصفها بالضدين معاً: «فإن الألوهية في نفسها تقتضي شمول النقيضين، وجمع الضدين بحكم الأحدية، وعدم التغاير في نفس حصول المغايرة»[١].

وإن كان هناك تنزيه في هذا التوحيد الصوفي فهو التنزيه عن الحلول والمخالطة «والقائلون بالحلول غير موحدين؛ لأنه أثبت أمرين حال ومحل»[٢] «وهو اللطيف؛ لسريانه في ما خلق دون حلول»[٣] و«يتقدس القديم الحق أن يحل في هذه الأشياء أو يتحد بها، وإن أظهر تجليه عليها»[٤] لأنه تعالى على حد قول الجيلي: «الواحد الأحد بالعين، المقدس عن الحلول في تجلية بكل أين»[٥].

ونَزِّهْهُ عن حكم الحلول فما له ... سوى وإلى توحيده الأمرُ راجِع[٦]

فالحلول والاتحاد لا بد لهما من وجودين مستقلين، وهو ما ينافي

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٨٢، ونحوه جواهر المعاني وبلوغ الأماني: ٢/ ١٠٤. وينظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية: ٢٣١-٢٣٢، ومقال "وحدة الوجود" للأستاذ معروف الرصافي: مجلة الرسالة العدد (٥٧٩) شعبان ١٣٦٣هـ أغسطس ١٩٤٤م، السنة (١٢) ص٦٤٧.
(٣) مفتاح الغيب، للقونوي: ص ٤١.
(٤) خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، للنابلسي: ص ٤٠.
(٥) حقيقة اليقين وزلفة التمكين، للجيلي (مخطوط). وينظر لوامع البرق الموهن: ق (١٥) ب.
(٦) قصيدة النادرات العينية: ص ٧١-٧٢.

وحدة الوجود بالكلية، والوجود الحق واحد لا وجود أصلاً غيره؛ ولأنه - تعالى عن ذلك - عين الموجودات نفسها فوجوده وجودها، وموجوداته هي تجلياته.والحق واحد لا يتجزأ، وظهوره عين بطونه وأوليته عين آخريته وقبليته عين بعديته. ولا يرى الحق المخلوقات إلا من نفسه فليست غيره[(١)].

ولكي يكون هذا التوحيد مقبولاً ومعقولاً في نفس الوقت: يجعل الصوفية العلاقة بين الذات (الوجود البحت) وصفاتها (تجلياتها المتنوعة) من جهة وبين مفردات هذا الكون من جهة أخرى: علاقة الكلي بالجزئي. فحياة الإله، مثلاً، هي رمز إلى جملة حيوانات الكائنات في العالم. وكل قدرة متفرقة فهي في قدرته الشاملة، وكل علم يضمحل في علمه الكامل، بل إن كل كمال لمعة من عكوس أنوار كماله[(٢)]. وقس على ذلك سائر الصفات وهذه الأمور الكلية حقائق معقولة معلومة في الذهن، ولكنها معدومة العين خارج الذهن، فليس لها وجود عيني مفرد، مستقل عن وجود جزئياتها: «إن هذه الأمور الكلية، وإن كانت معقولة، فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليه إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة، ولا تقبل التفصيل ولا التجزي، فإن ذلك محال عليها؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها، كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص، لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص، ولا برحت

(١) ينظر القول المتين في بيان توحيد العارفين: ص٢٣. ومرآة العارفين للأفغاني: ٣٦/٢.

(٢) ينظر الكليات، لأبي البقاء الكفوي: ٩٣١-٩٣٢ مادة وحد.

معقولة، وإذا كان الإرتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت، وهي نسب عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني»[١]

ومن ذلك عقيدة التثليث عند النصارى فهي عبارة عن تجلي الله في صفاته، يقول أبو بكر الواسطي[٢]: «تصادمت صفةُ الجلال وصفة الجمال، فتولد منها الروح؛ فالابن إشارة إلى الجزء،والأب والأم إشارة إلى الكل»[٣].

فالموجودات كلها صفات الحق، وكل اسم للكون فأصله للحق حقيقة، فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم، وما من صورة عضوية أو طبيعية، علوية أو سفلية إلا وعين الحق عينها. ويكون الكون بالتالي بمثابة سجل كبير للأسماء الإلهية: «فالحق المنزه هو الخلق المشبه»[٤]، «فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه»[٥]. وعليه: فإن إله "أهل الوحدة" متعال ومحايث معاً. فهو مع

(١) فصوص الحكم، ص ٥٢-٥٣.

(٢) محمد بن موسى، أبو بكر الواسطي، من قدماء أصحاب الجنيد، وأبي الحسين النوري، أصله من فرغانه، وكان يعرف بابن الفرغاني، دخل خرسان، واستوطن مرو، ومات بها بعد العشرين وثلاثمائة. ينظر طبقات الصوفية: ص٣٠٢، وطبقات الأولياء: ص١٤٨.

(٣) فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ص١٦٩-١٧١. وينظر ميدان الفضل والإفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، لعبيدة بن محمد التيجاني: ص ٥٦-٥٧، والكوكب المنير، حسين محرم: ص١٨.

(٤) فصوص الحكم: ص ٧٨.

(٥) فصوص الحكم: ص ١٨١-١٨٢.

كل شيء، وغير كل شيء في وقت واحد. حق وخلق، رب وعبد، قديم وحادث، ظاهر وباطن، واجب وممكن؛ قد اختفى بشدة ظهوره، وظهر بشدة خفائه، وعلا في دنوه، ودنا في علوه، وبطن في ظهوره، وظهر في بطونه وتجلى في كل جهة، وتخلى عن كل جهة وغير ذلك من المتناقضات. وليس الإله اجتماعاً لتضاد العلو والمحايثة فحسب. ففيه تجتمع الأضداد كلها: «إن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها»[1].

يقول التلمساني:

ولكنه فيه الكمالُ وَضِدُّهُ   له منه والمجموعُ فيه صُمُودُ[2]

وقد عبر الجيلي أيضاً عن فكرة الإله الجامع بين الأضداد بأبياته التي يقول فيها:

أنا الموجود والمعدوم والمنفي والباقي
أنا المحسوس والموهوم، والأفعاء والراقي
أنا المحلول والمعقود والمشروب والساقي
أنا الكنز أنا الفقر، أنا خلقي وخلاقي[3]

وكذلك قوله:

فرد وقد كثرا جمع ولا نفرا   أمامنا ووراء الكل عالمه
جهل هو العلم، حرب هو السلم   عدل هو الظلم، مدت قواصمه

---

(١) فصوص الحكم: ص ٧٧. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٥٠١.
(٢) ديوان التلمساني: ١/ ٢٤٥-٢٤٦.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٧.

ضدان قد جمعا، فيه وما امتنعا عين إذا نبعا، هاجت ملاطمه[(١)]

وقوله:

جمعت محاسن العلى فتوحدت لك باختلاف فيهما ضدان[(٢)]

ويقول:

ولكنها أحكام رتبتك اقتضت ألوهية للضد فيها التجامع

تجمعت الأضداد في واحد البها وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع[(٣)]

ويشرح النابلسي البيت الأخير، فيقول: «قوله (تجمعت الأضداد) يعني: أنه تعالى موصوف بما دل عليه كل ضدين في العالم. والأضداد في العالم كثيرة منها: السواد والبياض، والأرض والسماء والحسن والقبح، والنفع والضر، والخير والشر، والطول والقصر، إلى غير ذلك مما لا يحصى»[(٤)]. ويؤكد النابلسي أن «في هذا التناقض عين الوفاق»[(٥)]. على أن بعض المتصوفة لما رأى أن تجمع الأضداد في شيء واحد يخالف العقل؛ أنكر وجود الأضداد مطلقاً لأنه لا يوجد فرق بين الرب وبين العبد حتى يوجد هذا الضد؛ يقول ابن عجيبة:

أَرَبٌّ وَعَبْدٌ ونفيُ ضِدٍّ قلت له ليس ذاك عندي

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ١٥.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٢.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٥٤.

(٤) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية للجيلي، عبدالغني النابلسي (مخطوط) ق٢٠ب.

(٥) خمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، طبعة صبيح ١٣٨٢- ١٩٦٢: ص ٧.

فقال ما عندكم فقلنا وجودُ فقد وفقد وَجْدِ
توحيد حَقٍ بترك حَقٍ وليس حَقٌ سواي وحدي

ويشرحها بقوله: «ومعنى كلام الشاعر الإنكار على أن من أثبت الفرق، بأن جعل للعبودية محلاً مستقلاً منفصلاً عن أسرار معاني الربوبية، قائماً بنفسه. ولا شك في أن العبودية تضاد أوصاف الربوبية على هذا الفرق، وأنت تقول في توحيد الحق لا ضد له، فقد نقضت كلامك، ولذلك قال: ونفي ضد؟ فالواو بمعنى (مع) وهو داخل في الإنكار. أي: أيوجد رب، وعبد مستقل، مع نفي الضد للربوبية، والعبودية تضَادُّ أوصاف الربوبية؟ والحق أن الحق تعالى تجلى بمظاهر الجمع في قوالب الفرق؛ ظهر بعظمة الربوبية في إظهار قوالب العبودية فلا شيء معه»(١).

ويقول الطعمي: «ما ثم إلا العين البارزة تتحدث بمجدها، ودعت دواعي الكثرة الإنشائية التشعب الأسمائي، والتعدد الصفاتي. وهو وهم ماله حقيقة؛ لكون الحق تعالى جمع الأضداد فيه، وما ثم أضداد في العين فهي فيها متلاشية»(٢).

وهكذا يظهر جلياً إيمان الصوفية بوحدة الأديان من خلال ما سبق طرحه؛ حيث أبطلوا ألوهية الرب جل وعلا من أساسها، وجعلوا معان التوحيد والإيمان والكفر والشرك مسميات لمسمى واحد، وداخله في نطاق واحد وهو نطاق الألوهية الشاملة لجميع التناقضات بزعمهم.

❁❁❁❁❁

(١) إيقاظ الهمم، لابن عجيبة: ص ٢٠٩-٢١٠.
(٢) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٦٠.

سلسلة الرسائل الجامعية (٢٤٣)

وحدة الأديان

في عقائد الصوفية

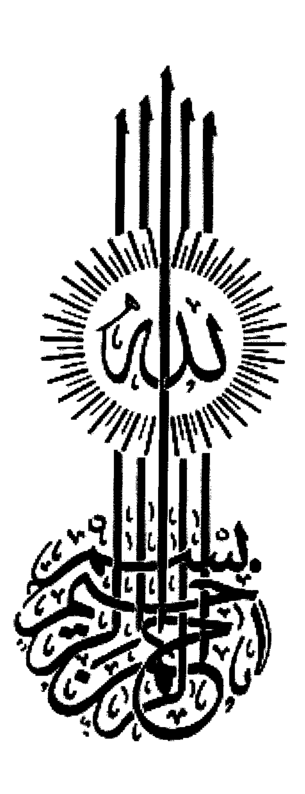
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان
في الديانات الوضعية والكتابية
والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام
في العصر الحديث

تأليف
د. سعيد محمد حسين معلوي
الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني



وحدة الأديان في عقائد الصوفية


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

وحدة الأديان في عقائد الصوفية

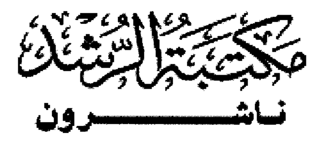
مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية والفرق الباطنية وبين من ينتسب إلى الإسلام في العصر الحديث

تأليف

د . سعيد محمد حسين معلوي

الأستاذ المشارك بالجامعة الإسلامية

الجزء الثاني



ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٣١هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
معلوي ، سعيد محمد حسين
وحدة الأديان في عقائد الصوفية / سعيد محمد حسين معلوي
الرياض ١٤٣١ هـ
ردمك ٢ـ ٨٥٢ـ ١ـ ٠ـ ٩٩٦٠ـ ٩٧٨
١ ـ الصوفية أ ـ العنوان
ديوي ٢٦٠ ١٤٣١/٤٥٠٠

ردمك ٢ـ ٨٥٢ـ ١ـ ٠ـ ٩٩٦٠ـ ٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣١/٤٥٠٠

الطبعة الأولى تاريخ : ١٤٣٢هـ ٢٠١١م

مكتبة الرشد – ناشرون

المملكة العربية السعودية – الرياض

الإدارة : مركز البستان – طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٤٨١٨

ص ٠ ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

Email: info@rushd.com.sa
Website : www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

الرياض : المركز الرئيسي : الدائري الغربي بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢
الرياض : فرع طريق عثمان بن عفان هاتف ٢٠٥١٥٠٠
فرع مكة المكرمة : شارع الطائف هاتف ٥٥٨٥٤٠١ فاكس ٥٥٨٣٥٠٦
فرع المدينة المنورة : شارع أبي ذر الغفاري هاتف ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
فرع القصيم : بريده – طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
فرع أبها : شارع الملك فيصل هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢
فرع الدمام : شارع الخزان هاتف ٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
فرع حائل : هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
فرع الإحساء : هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
فرع : تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧
فرع القاهرة : شارع إبراهيم أبو النجا – مدينة نصر : هاتف ٢٢٧٢٨٩١١ – فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

القاهرة : مدينة نصر : هاتف ٢٧٤٤٦٠٥ موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣

موبايل ٠١٠١٦٢٢٢٦٥٣ فاكس ٢٢٧١٣٦٢٥

بيروت تلفاكس ٠١٨٠٧٤٧٧ موبايل ٠٣٢٠٧٤٨٨

المبحث الثالث

موقف الصوفية الاتحادية من الأديان

القول بوحدة الوجود يقتضي حتماً الإيمان بتعدد الآلهة، إذ أن كل ذلك مظهر من مظاهر الإله المطلق المتجلي في كل شيء. فالاتحادية يعبدون الله في صور مختلفة، وذلك لأن المقصود واحد عندهم فالله متجلّ في جميع الصور.

إن أقوال أهل الوحدة في الأديان من منطلق عقيدتهم الوجودية؛ أقوال صريحة في أن الأديان واحدة مهما تباينت، وأن دعاتها وأتباعها على صواب فيما دعوا إليه، وآمنوا به؛ لأنه ما ثم إلا حقيقة واحدة بزعمهم. كما سيتضح من خلال أقوالهم أنهم يرون أن كل ما في العالم مظاهر لله تعالى، وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة، فكما رأوا عالم الصور عدمًا؛ رأوا العقائد والمذاهب عدمًا. ولهذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان، فمنطلق مذهب وحدة الوجود يقضي قضاء تاماً على كيان أي دين منزل ويفسد معالم الألوهية بمعناها الديني الحقيقي الدقيق.

والإله الذي يدعو إليه متصوفة وحدة الوجود؛ لا يوصف بصفة ولا يخصص بنعت؛ لأنه المعبود في كل ما عبد؛ والمدعو من كل من دعا، والمحبوب في كل ما يحب. والعابد الصادق عندهم هو من آمن بكل معبود ومألوه؛ لأنه في حقيقته مجلى للحق يعبد فيه. فكل معبود من المعبودات مجلى من مجالي الحق، وكل صورة من الصور ناطقة

بألوهية الحق بزعمهم. والإله الذي يدعو إليه الاتحادية لا يسعه شيء؛ لأنه عين كل شيء وعين ذاته، ولا يقال في الشيء يسع ذاته أو لا يسعها. كما أنه لا يوجد كفر فإله كل معتقد هو الإله الحق الذي لا تصح المنازعة فيه. ولا يجب الإنكار على أحد في أن يعبد ما شاء سواء كان ذلك المعبود مظهراً من مظاهر الطبيعة أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. فالأديان جميعها لها أصل واحد بحسب ما يقوله أهل الوحدة.

ويلتمس غلاة الصوفية من خلال إيمانهم بوحدة الأديان من منظار وحدة الوجود؛ عذرًا لجميع الكفار والمشركين بالله عز وجل : فهم معذورون في كفرهم وجحودهم ؛ لأنه تعالى يتجلى لهم في مجلى، ويحتجب عنهم في مجلى آخر، فيقعون في اللبس ويشركون من حيث حصرهم الله تعالى في مجلى واحد كالأصنام على سبيل المثال كما يقرره أهل الوحدة.

ولا تزال عقيدة وحدة الوجود تؤدي دورها الهدام في الدعوة لوحدة الأديان حتى عصرنا الحاضر؛ بل في سبيل وحدة الأديان لجأ بعضهم إلى حل التناقضات بين الأديان من خلال وحدة الوجود، ويوضح هذا المسار محمود أبو رية في التوحيد بين عقيدة النصارى والإسلام فيقول : ويروى عن السيد جمال الدين الأفغاني أنه كان يحاول أن يحل مسألة الأقانيم الثلاثة عند المسيحية أعني الأب والابن وروح القدس بنظرية وحدة الوجود، بمعنى أن الثلاثة هي بمثابة مظاهر لحقيقة واحدة كما كان سقراط يقول : إن الخير والحق والجمال، ثلاثة مظاهر للحقيقة، ومن هذا يظهر أن السيد كان يحاول أن تتسع الوحدة بين المسلمين والمسيحيين، الأمتين اللتين كان بينهما عطف وصلة

وتعاون عريق منذ فجر الإسلام[١].

وأذكر هنا أقوال طائفة من غلاة الصوفية في وحدة الأديان؛ بحسب ما وقع لي؛ وبحسب أهمية القائل:

١- محيي الدين بن عربي[٢]:

يعتبر ابن عربي الأب الروحي للصوفية عموماً، وللغلاة منهم على وجه مخصوص؛ وقد سبق بيان سبب ذلك فيما مضى. وتقرير ابن عربي لوحدة الأديان أكثر من أن يحصى؛ وأذكر هنا بعض أقواله في هذا الباب، في ضوء النقاط التالية:

أولاً - مفهوم الدين عند ابن عربي:

يقسِّم ابن عربي الدين إلى قسمين: دين عند الله ودين عند الخلق أو بحسب عبارة ابن عربي «من عرَّفه الحق تعالى، ومن عرّف من عرفه»[٣]، فالدين الذي عند الله: «هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق»[٤]. وهو دين "وحدة الوجود" وفيه يتجلى الإله

---

(١) جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى غزال: ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي، المرسي نسبة إلى مرسية في الأندلس، يقال له: "ابن العربي" عند الصوفية، وعند غيرهم "ابن عربي" تمييزاً له عن الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ). ولد ابن عربي بمرسية سنة (٥٦٠هـ)، وانتقل إلى أشبيلية وسكن بها سنة (٥٧٨هـ). ثم غادر الأندلس ورحل وطاف البلاد، وتوفي بالشام سنة (٦٣٨هـ). يعتبر الزعيم الروحي لأهل الوحدة من عرب ومن عجم. وقد أفتى بكفره عدد من الأئمة، كما توقف فيه بعضهم، ودافع عنه آخرون. ومن وقف على قوله في الفصوص والفتوحات وفي بعض رسائله لا يتوقف في أن ما قاله هو الكفر بعينه. ينظر العقد الثمين، للفاسي: ٢/ ١٦٠، وطبقات الأولياء، لابن الملقن: ص٤٦٩.

(٣) الفصوص: ص٩٤.

(٤) الفصوص: ص٩٤.

في مختلف الصور من غير حصر ولا تقييد. فيدخل في هذا الدين من كان موحداً، ومن كان مشركاً سواء كان عابداً للأصنام والأوثان أو مجوسياً أو كتابياً ..، فالدين كله واحد، وجميع الصور مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله.

وأما الدين الذي عند الخلق فهو الذي أتت به الشرائع لكل جماعة على حدة والمعبود فيه هو الذي صوره الناس بحسب شرائعهم ومعتقداتهم الوضعية، أو التي أصلها سماوي، فهي في حقيقتها من صنع البشر؛ ليسعدوا أنفسهم بها، وينظموا أمورهم، وقد أقرهم الله عليه، وطالبهم به لما في ذلك من المصلحة الظاهرة لهم(١).

ولا يضر - في نظر ابن عربي - أن يعيب صاحب دين على دين أو يذمه؛ لأن كل إنسان يحب ما يخصه دون ما يخص غيره، وهذا من الجهل، ولو وقف الذام لدين غيره على قول الجنيد أن: «لون الماء لون إنائه» لعلم أن نسبة إلهه إليه كنسبة إله غيره إلى ذلك الغير، وأن اختلاف ذلك الإله عن إلهه إنما يعود إلى اختلاف مؤمن عن مؤمن آخر فقط؛ ومحصلة ذلك كله هي إيمان الجميع ما دام الأصل هو من صنع المؤمن نفسه(٢).

وابن عربي لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات. إن ابن عربي يسعى لإقامة دين عالمي جديد على

---

(١) ينظر الفصوص: ص٩٤- ٩٥.
(٢) ينظر فصوص الحكم: ص٢٢٦، والفتوحات المكية: ٢/ ٣١١. وعبارة الجنيد في الرسالة القشيرية أيضاً: ٢/ ٦٠٧.

أنقاض الشريعة؛ يكون أكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الأديان.

يقول ابن عربي : «اشهدني الحق بمشهد الأحدية وقال لي ارتبطت الأحدية بالعبودية ارتباطاً، ثم قال لي : أنا الأصل وأنت الفرع ثم قال لي : الأصل أنت والفرع أنا ثم قال: أنت الواحد وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقي معها رأى نفسه .. ثم قال: لا توحد فتكون نصرانياً، ولا تؤمن فتكون مقلداً وإن أسلمت كنت منافقاً، وإن أشركت كنت مجوسياً .. ثم قال لي : الأغصان تتفرع من الأصل، والأصل واحد»(١).

هذا الدين الذي يدعو إليه ابن عربي، أساسه : «أن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»(٢)، و «أن الظاهرين بأمر الله لا يرون سوى الله في الأكوان وأن الأكوان عندهم مظاهر الحق»(٣).

ويضع ابن عربي قاعدة كلية للوحدة بين الأديان هي قوله :

عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه(٤)

يقول ابن عربي عند هذا البيت: «العارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه وينكر اعتقاد غيره.. فما رأى أحد إلا الله، فهو

(١) مشاهد الأسرار القدسية، لابن عربي (مخطوط): ق (١٩) أ.
(٢) الفصوص: ص ١٩٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ١٤.
(٤) الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١.

المرئي عينه في الصور المختلفة، وهو عين كل صورة، وإن رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات، وكانت تلك الصور مثل المعتقدات لا عين المطلوب؛ فما رأى أحد إلا اعتقاده سواء عرفه في كل صورة؛ فإنه اعتقد فيه قبول التجلي، والظهور للمتجلي له في كل صورة، أو عرفه في صورة مقيدة ليس غيرها. فمثل هذا العلم لا يعلم إلا بإخبار إلهي، وقرينة حال، فأما الإخبار الإلهي فقول رسول الله ﷺ إنه الذي يتحول في الصور في الحديث الصحيح[1]، وقرينة الحال: كونه ما خلق الخلق إلا ليعرفوه، فلا بد أن يعرفوه إما كشفاً أو عقلاً أو تقليداً لصاحب كشف أو عقل.. والذي هو عليه في نفسه أنه عين كل صورة فهو كل صورة، فما وقع العجز من هذا العبد إلا في كونه قصره على صورة واحدة هي صورة معتقده»[2].

ويؤكد ابن عربي كلامه السابق بقوله:

الذات تشهد في المجلى وليس لنا ... حكمٌ عليها •بنعتٍ لم يزل فيه
إلا تحوُّلها إلا تبدُّلها ... في كل مجلى وهذا فيه ما فيه
فليس منْ صُوَرٍ أدنى ولا صِوَرٌ ... عليا تُشاهِدُ إلا حُكمَها فيه
فإن رأتْ حجراً وإن رأتْ شجراً ... وإن رأتْ حَيَواناً كُلُّها فيه
هو الوجودُ ولكن ما حَكَمْتَ به ... فإنه عينُ أعيانٍ بَدَتْ فيه[3]

---

(١) الحديث بطوله في صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب (٢٤) حديث رقم (٧٤٣٧-٧٤٣٩) وفي مسلم: كتاب الإيمان (١٨) باب معرفة طريق الرؤية، رقم (١٨٢) ١/ ١٦٣، ورقم (١٨٣) ١/ ١٦٧ من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٣١. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٩.

(٣) ديوان ابن عربي: ص ٥٠٨.

والشاهد الذي يقصده ابن عربي هو قوله ﷺ: «ثم يرفعون رؤوسهم، وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة» ومراد ابن عربي كما هو ظاهر كلامه أن الله يتجلى في صور المعبودات، فيتجلى في الأصنام والأوثان والكواكب والصليب، وغير ذلك من صور المعبودات، تعالى الله عما يقوله الجاحدون وتنزه، لا إله إلا هو الواحد الأحد العزيز الصمد.

والحديث الذي يستدل به ابن عربي حجة عليه لا له، فإن الحديث يدل على أن الخالق غير المخلوق، والعابد غير المعبود، فقد جاء في هذا الحديث: «يجمع اللهُ الناس يوم القيامة، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، وتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت. وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون..» الحديث. فالحديث يفيد الاختلاف والتباين بين الله تعالى وبين من عبد من دونه، ولا يفيد مطلقاً أن الله يتجلى في تلك المعبودات أو يحل في شيء منها كما يقول الاتحادية، والله أعلم.

ثانياً - مفهوم الإله عند ابن عربي:

الإله عند ابن عربي هو إله مطلق؛ لا يمكن أن يوصف بشيء؛ فهو سار في الوجود كسريان الهواء في الكون؛ ويتخلل كل شيء، ويحل في كل شيء، وتحل الأشياء فيه. فهو الكون كله، وهو عين الأشياء، فما ثم إلا هو، فلا خالق ولا مخلوق، ولا معبود ولا عابد، بل الكل هو، وهو الكل: «فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنه عين الأشياء،

وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها»[١] «ولما كان الاستواء الإلهي على القلب من باب "وسعني"[٢] صارت الألوهية غيباً في الإنسان، فشهادُتُه إنسان، وغيبُه إله، ولسريان الألوهية الغيبية في هذا الشخص الإنساني، ادعى الألوهية بالاسم الإله، فقال فرعون: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨]»[٣]وهذا الإله عند ابن عربي- «يتعالى أن يدخل تحت التقييد أو تضبطه صورة دون غيرها، ومن هنا تعرف عموم السعادة لجميع خلق الله واتساع الرحمة التي وسعت كل شيء»[٤]. والإله المطلق الذي يدعو إليه ابن عربي لا يوصف بوصف، ولا يخصص بنعت؛ لأنه سار في كل شي، وكل الأشياء محدودة به: «تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها، فهو محدود بحد كل محدود، فما يُحَدُّ شيء إلا وهو حدُ الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات.. فهو الشاهد من الشاهد، والمشهودُ من المشهود، فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له، فهو الإنسان الكبير»[٥].

---

(١) الفصوص: ص ٢٢٦.

(٢) إشارة إلى الحديث القدسي الذي يقول فيه: «ما وسعني سمائي ولا أرضي؛ ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» قال الحافظ العراقي: لم أر له أصلاً. وقال ابن تيمية: هو مذكور في الاسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي ﷺ وقال السيوطي: لا أصل له. ينظر المقاصد الحسنة للسخاوي: ص٥٨٩، والدرر المنتثرة للسيوطي: ص١٥٧.

(٣) كتاب الجلالة: ص ٦١. ضمن رسائل ابن عربي.

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٨٥.

(٥) فصوص الحكم ص ١١١.

لذا فالإله المطلق - الذي يدعو إليه ابن عربي - يتجلى في صورة كل معبود، لكل معتقد مهما كان اعتقاده، وهو عين جميع الآلهة ؛ والعاقل من يرى معبوده في كل شيء.

يقول ابن عربي: «فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ﴾ [طه: ٥٠]، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده؛ فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده، فلا يشهد القلبُ ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتَقَد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي، ولا خفاء بتنوع الاعتقادات ؛ فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها»[(١)].

وتصح العبادة بأي طريقة وعلى أي ملة ومن كل عابد لهذا الإله المطلق؛ لأن العين واحدة؛ فلا بد أن يكون الخالق عين كل صورة يعبدها المخلوق.

يقول ابن عربي : «لا بد أن يكون هو عين كل شيء ؛ أي عين كل ما يفتقر إليه وعين ما يعبد، كما أنه عين العابد من كل عابد بقوله أيضاً : كنت سمعه حين خاطبه بالتكليف والتعريف فما سمع كلامه إلا بسمعه، وكذلك جميع قواه التي لا يكون عابداً لله إلا بها، فلم يظهر في العابد والمعبود إلا هويته فحكمته وسببه وعلته لم تكن إلا هو، ومعلوله ومسببه لم يكن إلا هو فإياه عبد وعبد»[(٢)].

(١) الفصوص: ص ١٢١.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ١٠٥.

ولكون الإله سار في كل شيء ؛ فلكل واحد الحق في البحث عن ما يناسبه من المعتقدات ؛ لأن كلها صواب. وعليه أن لا ينكر على غيره دينه الذي ارتضاه.

قال ابن عربي : «وأما الرجال الذين صوبوا اعتقاد كل معتقد بما وصله إليه وعلمه وقرره فإنه يوم الزيارة يرى ربه بعين كل اعتقاد، فالناصح نفسه ينبغي له أن يبحث في دنياه على جميع المقالات في ذلك ويعلم من أين أثبت كل واحد ذو مقالة مقالته، فإذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذي به صحت عنده وقال بها في حق ذلك المعتقد ولم ينكرها ولا ردها، فإنه يجني ثمرتها يوم الزيارة، كانت تلك العقيدة ما كانت، وهذا هو العلم الإلهي الواسع، والأصل في صحة ما ذكرناه أن كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله فذلك الاسم هو المتجلي له وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعر، والأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فرؤيته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطأ شيء، هذا يعطيه الكشف الأتم فلم يخرج عن الله نظر ناظر ولا يصح أن يخرج، وإنما الناس حجبوا عن الحق بالحق لوضوح الحق»[١].

ويعلل ابن عربي سبب إنكار أهل الديانات على بعضهم البعض هو عدم معرفتهم الحقيقية بربهم المعبود وإلهيته السارية في كل شيء، وتجلياته في مختلف الصور؛ لذا يكون منهم التناحر وتكذيب كل ملة لأخرى.

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٨٤.

ويقول: «تجلي اختلاف الأحوال: هذا التجلي هو الذي يكون على غير صورة المعتقد فينكره من لا معرفة له بمراتب التجليات ولا بالمواطن فاحذر من الفضيحة إذا وقع التحول في صور الاعتقادات وترجع تقر بمعرفة ما كنت قائلاً بنكرانه وهذه الحقيقة هي التي تمد المنافقين في نفاقهم، والمرائين في ريائهم ومن جرى هذا المجرى»(١).

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعىً لغزلان وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن(٢)

ويحذر ابن عربي من التقيد بعقيدة معينة دون غيرها؛ فيفوته خير كثير، بل يجب أن يكون كالمادة التي تتشكل بحسب الصور. يقول ابن عربي: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله أوسع وأعظم منْ أن يحصره عقد دون عقد»(٣).

أيضاً فإن الإله المطلق الذي يدعو إليه ابن عربي يظهر بجميع الصفات والنعوت؛ حسنة كانت أو مذمومة؛ حادثة كانت أو قديمة؛ لأنه ما ثم إلا الواحد.

---

(١) كتاب التجليات: ص ٤١٩. ضمن رسائل ابن عربي.

(٢) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق: ص ٢٤٥.

(٣) الفصوص: ص١١٣. وينظر الفصوص: ص١٢٤-١٢٥. والهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وهو قابل للصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة. ينظر المعجم الفلسفي، لعبدالمنعم الحفني: ص٣١٢.

ويقول: «ألا ترى الحقَّ يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص، وبصفات الذم. ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها - وكلها حقٌّ له - كما هي صفات المحدثات حق للحق»[١].

ويقول: «فالعَليُّ لنفسه، هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية، والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمَّى الله تعالى خاصة»[٢].

والمؤمن الصادق عند ابن عربي من آمن بهذا الإله المطلق بتجلياته المتنوعة، وصرف له العبادة على أي صورة سرى فيها سواء كان سريانه في الجماد، أو النبات أو الحيوان أو الإنسان أو الكواكب أو الملائكة.

يقول ابن عربي: «العارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى للحق يُعبَدُ فيه ولذلك سموه كلهم إلهاً، مع اسمه الخاص بحجر، أو شجر، أو حيوان، أو إنسان، أو كوكب أو ملك»[٣].

ثالثاً - تأويل ابن عربي للقرآن في سبيل وحدة الأديان:

يحمل ابن عربي آيات القرآن الكريم على مراده ويؤولها بحسب هواه؛ في سبيل توحيده للأديان؛ فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]، يقول ابن عربي: «ما خلقهم إلا ليعبدوه. وجعل لهم الاختيار فلما جعل لهم الاختيار، ربما أداهم ذلك

(١) الفصوص: ٨٠-٨١.
(٢) الفصوص: ٧٩.
(٣) الفصوص: ١٩٥. وينظر كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٨، ٤٠١.

إلى البعد عما خلقوا له من العبادة، ولما علم الحق ذلك ظهر في صورة كل شيء، وأخبر عباده بذلك فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فانطلقوا في اختيارهم إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله؛ فوقفوا على علم ما خلقوا له، وقد كانوا قبل هذا يتخيلون أنهم يتبعون أهواءهم، والآن قد علموا أن أهواءهم فيها وجه الحق»[1].

ولا يوجد سبب مقنع لابن عربي في استقبال القبلة؛ لأن الله متجلي في كل شيء لا تحصره صورة دون أخرى، والعبد الكامل عند ابن عربي هو من عبدالله في جميع صوره المتعددة والتي لا يحصرها حاصر.

يقول ابن عربي: «ثم إن العبد "الكامل" مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه لحق من ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]، فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله ولكن لا تقل: هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه»[2].

والآية إنما نزلت بعد أن أمر الله المسلمين بالتوجه إلى الكعبة في

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/٢٥٣-٢٥٤.

(٢) فصوص الحكم، ابن عربي: ص ١١٤.

صلاتهم بدلاً من بيت المقدس؛ فخشي أناس أن تضيع أعمالهم السابقة؛ فبين تعالى أن جميع الجهات له سبحانه- وإن كان لاشيء إلا وهو له ملك- فأينما تولوا فهناك وجهه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] وفي الآية خلاف مشهور ذكره الطبري، وأبو المظفر السمعاني وغيرهما من السلف[١]: هل المراد القبلة أم صفة الوجه الثابتة له سبحانه في نصوص أخرى في القرآن والسنة؟ ورجح الشيخ ابن عثيمين أن المراد صفة الوجه لله سبحانه، فقال رحمه الله: «اختلف فيه المفسرون من السلف، والخلف، فقال بعضهم: المراد به وجه الله الحقيقي؛ وقال بعضهم: المراد به الجهة: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] يعني: في المكان الذي اتجهتم إليه جهة الله عز وجل؛ وذلك؛ لأن الله محيط بكل شيء؛ ولكن الراجح أن المراد به الوجه الحقيقي؛ لأن ذلك هو الأصل؛ وليس هناك ما يمنعه؛ وقد أخبر النبي ﷺ أن الله تعالى قِبَل وجه المصلي[٢]؛ والمصلُّون حسب مكانهم يتجهون»[٣].

وفي قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ﴾ [لقمَان: ١٦]، يؤكد ابن عربي أن الله للطافته ولطفه يكون منبثاً في كل شيء من سماء وأرض وشجر وحيوان، وما إلى ذلك كله مما خلق. يقول ابن عربي: «إن الله لطيف فمن لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ

---

(١) ينظر تفسير الطبري: ٢/ ٥٣٠ - ٥٣٦، وتفسير أبي المظفر السمعاني: ١/ ١٢٩.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة (٣٣) باب حك البزاق باليد، رقم (٤٠٦)، ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (١٣) باب النهي عن البصاق في المسجد، رقم (١٢٢٣) ١/ ٣٨٨. من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) تفسير القرآن الكريم، سورة البقرة: ٢/ ١٣.

والاصطلاح فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة، وشجر وحيوان، وملك، ورزق وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه»[١].

وهذا تحريف من ابن عربي في أسماء الله تعالى وصفاته ؛ فإن معنى اللطيف هو الذي يدرك الضمائر والسرائر، الذي أحاط علمه بالسرائر والخفايا، وأدرك الخبايا والبواطن والأمور الدقيقة، اللطيف بعباده المؤمنين، الموصل إليهم مصالحهم بلطفه وإحسانه من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون[٢].

وعند قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، يقول ابن عربي: «فما عبد فيما عبد إلا الله»[٣] فـ «ما ثم موجود إلا هو فهو السامع والسمع»[٤].

ويقول أيضاً: «كما أنه لم يعبد سواه؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»[٥].

والقضاء المراد في الآية هنا هو القضاء الديني والأمر الشرعي، وليس القضاء الكوني الذي قصده ابن عربي ؛ وإلا لو كان كونياً ما كانت هناك حاجة في إنزال الكتب وإرسال الرسل، وما وجد مشرك

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٨٨.

(٢) ينظر تفسير ابن سعدي تفسير الآية (١٠٣) من سورة الأنعام، والآية (١٦) من سورة لقمان.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٩٩.

(٤) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٣٣.

(٥) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٢. وينظر الفتوحات: ٤/ ١٠٤.

مطلقاً[١].

ويفسر ابن عربي قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ﴾ [التوبة: ٣١] بقوله: «لا تعبدوا إلا إلهاً واحداً: وهو كل اسم إلهي وإن كان يدل على معنى يخالف الآخر، فهو أيضاً يدل على عين واحدة تطلبها هذه النسب المختلفة»[٢].

وهذه الآية كسابقتها ؛ فالأمر هنا أمر شرعي. كما أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في سورة التوبة ؛ أتى ذاماً ما عليه اليهود والنصارى من الشرك بالله وتكذيب الرسل. كما أن فيها الأمر بقتالهم حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية المفروضة عليهم. فلو كانوا على صواب فيما أشركوا ؛ ما ذمهم الله تعالى في هذا الموطن، وفي مواطن أخرى من القرآن؛ وما أمر بقتالهم وفرض الجزية عليهم.

ويرى ابن عربي أن الكثرة المشاهدة وهم ؛ وأن ذلك يرجع إلى تعدد مدلولات الأسماء الإلهية، وما ثم إلا هو تعالى ؛ فهويته جميع الصور. ويجعل ابن عربي من نظرته الواحدية للكون دعوة للوحدة بين الأديان.

ويقول ابن عربي : «الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلأسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة، وما مدلولها سواه، فإنها ومدلولاتها عينه وأسماؤه؛ فلا بد أن تكون الكناية في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل: (نحن، وإنا) مثل قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ

---

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٨/ ١٩٧-٢٠٤.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٣.

بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقد تفرد إذا أراد هويته لا أسماءه، مثل قوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾ [طه: ١٤]، فوحد، وأين نحن من أنا، ولا معنى لمن قال إن ذلك كناية عن العظمة لا بل هي عن الكثرة، وما ثم كثرة إلا ما تدل عليه منه أسماؤه الحسنى، أو تكون عينه أعيان الموجودات، وتختلف الصور لاختلاف حقائق الممكنات المركبات إذ قال عن هويته إنها جميع الصور»[1].

إلى أن قال: «وإذا لم يكن عين القوى والموجودات إلا هو صح الإفراد في: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾ [طه: ١٤] والهو والأنت وضمير المفرد بالخطاب بالكاف في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] وأمثال ذلك، فأفرد نفسه في جمعيتنا، فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] وجمع نفسه في أحديتنا في قوله: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ [ق: ١٦]، فأفرد الضمير العائد على الإنسان، فلم يكن الجمع إلا بنا، ولا الواحد العين إلا به»[2].

وقول ابن عربي في غاية التهافت، إذ أن من أساليب اللغة العربية أن الشخص يعبر عن نفسه بضمير "نحن" للتعظيم، ويذكر نفسه بضمير المتكلم الدال على المفرد، كقوله: "أنا" وبضمير الغيبة نحو "هو" وهذه الأساليب الثلاثة جاءت في القرآن، والله يخاطب العرب بلسانهم؛ لكن إطلاق لفظ الجمع يكون من باب التعظيم، كما يقول الملك: نحن وقررنا، وآمرنا بكذا ونحو ذلك، وليس هو إلا شخص واحد، وإنّما عبّر بها للتعظيم، ولا أحد أعظم من الله سبحانه وتعالى.

---

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٣

(٢) الفتوحات الملكية: ٣/ ٥١٤.

فإذا قال الله في كتابه: إنا ونحن، فإنّها للتعظيم وليست للتعدّد. فيكون إطلاق لفظ المفرد لإثبات كونه واحداً لا شريك له وإطلاق لفظ الجمع لإثبات عظمته سبحانه. وأما زعم النصارى أن مثل قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، وما أشبهها تقتضي التثليث فهو زعم باطل، تدل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإجماع أهل العلم والإيمان على بطلانه مثل قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٤]، والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً[(١)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح: ١]، وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه، وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك»[(٢)].

وعند قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [غافر: ٦٥]، يقول ابن عربي: «توحيد الحياة توحيد الكل، فإنه ما ثم إلا حي، فإنه ما ثم إلا حق، وهو المسبح نفسه.. وما ثم

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥/ ١٢٨، وفتاوى اللجنة الدائمة: ٤/ ١٧٧-١٧٨.
(٢) العقيدة التدمرية: ص٧٥.

إلا العالم، وما من شيء من العالم إلا وهو مسبح بحمده»[١].

أيضاً ؛ فإن ابن عربي يحمل قول الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، على وحدة الأديان من باب أن الله تعالى يظهر في صورة كل معبود لكل معتقد بحسب الصورة التي يتصورها هذا العابد والكيفية التي يعبد معبوده بها.

يقول ابن عربي: «أي بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: ﴿بِحَمْدِهِ﴾ يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه في المعتقد؛ إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده، وربط به نفسه. وما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقد؛ ثناؤه على نفسه؛ ولهذا يَذمُّ مُعتَقَدَ غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك ؛ إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله؛ إذ لو عرف ما قال الجنيد: "لون الماء لون إنائه" لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة، وكل معتقد. فهو ظان ليس بعالم؛ ولذلك قال: "أنا عند ظن عبدي بي"[٢] لا أظهر له إلا في صورة معتقده: فإن شاء أطلق، وإن شاء قيد»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٤١٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (١٥) رقم (٧٤٠٥) ومسلم: كتاب التوبة (١) باب في الحض على التوبة، رقم (٢٦٧٥) ٤/ ٢١٠٢. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) الفصوص: ص ٢٢٦. وينظر الفصوص: ص ١٢٢.

والمراد من الآية بيان أن جميع المخلوقات من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأشياء التي لا تعقل كالحيوانات، والنباتات، وكذلك الجمادات كلها تسبح لله سبحانه وتعالى، بينما أنتم أيها المشركون المعرضون تشركون بالله معه سواه في ألوهيته وعبادته؛ وبدلتم الفطرة التي فطركم الله عليها من الإيمان به سبحانه، كما أن حمل ابن عربي للحديث - وهو قوله تعالى في الحديث القدسي : «**أنا عند ظن عبدي بي**» على وحدة الأديان حمل فاسد؛ فإن الحديث بشرى للمؤمنين بالله سبحانه فهو عند ظن عبده بالإجابة عند الدعاء، وظن القبول عند التوبة، وظن المغفرة عند الاستغفار، وظن المجازاة عند فعل العبادة، وهكذا. وفي الحديث إشارة إلى تغليب جانب الرجاء على الخوف عند قرب الوفاة، ويؤيد ذلك حديث: «**لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بربه**»[1]. ولا علاقة لهذا الحديث بوحدة الأديان التي يدعو إليها ابن عربي[2]. كذلك فإن المشركين ظنوا بالله ظن السوء فأرداهم تعالى في نار جهنم، قال تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [فُصّلَت: ٢٣]، وظنهم القبيح هو اعتقادهم أن الله تعالى لا يعلم كثيراً مما يعلمون، وكذلك تعديهم على محارم الله؛ فكان هذا الظن هو سبب هلاكهم.

رابعاً - موقف ابن عربي من عقيدة التثليث:

قال ابن عربي بالتثليث، على قول النصارى؛ وإن كان بفهم آخر إلا أن المضمون واحد؛ فيقر ابن عربي بأن التثليث أساس الوجود :

---

(١) سبق تخريجه: ص٤٠٤.

(٢) ينظر المفهم للقرطبي: ٧/ ١٤٢، وفتح الباري: ١٣/ ٣٩٧.

«فأصل الكون التثليث»[١]، ومع أن الله في اعتقادنا " فرد" فأول عدد فردي ليس هو الواحد بل (الثلاثة) عند ابن عربي.

يقول في الفصوص: «اعلم وفقك الله أن الأمر (يعني الخلق) مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً فالثلاثة أول الأفراد، وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، وهذه ذاتٌ ذاتُ إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء؛ ما كان ذلك الشيء ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود وهي شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد»[٢].

ويرى ابن عربي أن اليهودية والنصرانية والإسلام طرق متنوعة لغاية واحدة، وهي عبادة الله وحده في كل مظاهر الكون المتعددة، يقول ابن عربي: «فأصل العيسويين كما قررناه: تجريد التوحيد من الصور الظاهرة في الأمة العيسوية. والمثل التي لهم في الكنائس من أجل أنهم على شريعة محمد ﷺ؛ ولكن الروحانية الحالية التي هم عليها عيسوية في النصارى، وموسوية في اليهود، من مشكاة محمد ﷺ، من قوله ﷺ: "اعبد الله كأنك تراه"[٣] والله في قبلة المصلي، وإن العبد إذا صلى استقبل ربه، ومن كل ما ورد في الله من أمثال هذه النسب»[٤].

(١) الفصوص: ص ١١٧.
(٢) فصوص الحكم: ص ١١٥.
(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان، رقم ٨ من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٤) الفتوحات المكية: ١/ ٢٨٩.

فالخلاف بين المسلمين والنصارى عند ابن عربي أن النصارى حصروا عبادة الله في التماثيل التي في الكنائس والصور، في حين أن المسلمين عبدوا الله في كل شيء بزعمه.

ويقول: «الواحد لا يُشْرِكُه اسمٌ سوى اسم الوتر، فإنه شاركه في المبدأ؛ ولهذا يجوز الوتر بركعة وبثلاثة، فَيُشرَك الفردُ أيضاً؛ فإن الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فصاعدا»(١).

وعلى هذا فأهل التثليث موحدون عند ابن عربي توحيداً مركباً؛ فتعمهم الرحمة المركبة؛ لأنهم لم يخرجوا عن التوحيد؛ إلا أن توحيدهم كان في مقام الفردانية، والفرد من نعوت الواحد.

يقول ابن عربي: «وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية؛ لأن الفرد من نعوت الواحد؛ فهم موحدون توحيد تركيب، فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة»(٢).

ولا يلزم الإيمان بالتثليث عند ابن عربي الكثرة والتعدد في الوجود لأن الكل واحد؛ وإنما هو رمز على تجل إلهي خاص بالفردانية، و«أول الإفراد الثلاثة»(٣).

يقول ابن عربي: «وعن هذا الاسم [الفرد] ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات، فما وجد ممكن من واحد وإنما وجد من جمع، وأقل

---

(١) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي: ص ٤٩. وينظر تعليقات عفيفي على الفصوص: ص ٣٢٢-٣٢٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٠. وينظر الفتوحات المكية: ٤/ ١٣٩.

(٣) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٥٠. وينظر الفتوحات المكية: ٣/ ١٢٥.

الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كل ممكن إلى الاسم الفرد .. ولما كان الغاية في المجموع الثلاثة التي هي أول الأفراد وهو أقل الجمع وحصل بها المقصود والغنى عن إضافة رابع إليها، كان غاية قوة المشرك الثلاثة، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المَائدة: ٧٣] ولم يزد على ذلك»[١].

والتثليث عند ابن عربي، وكذا تعدد الآلهة : أمر مقبول لأن ما في الوجود إلا الواحد؛ وما ظهر العدد والكثرة إلا عن طريق الواحد وهي مراتب لا توجد إلا في العقل فقط وليس لها وجود حقيقي.

يقول ابن عربي : «الواحد لم يثن بغيره أصلاً، وإنما ظهر العددُ والكثرةُ بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد»[٢].

ويقول : «المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد، فما ثم إلا الواحد، والاثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة»[٣].

فمن مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي: لا نحسب أن الله تعالى كان واحداً ثم تثلث فطرأت عليه الكثرة؛ لأن هذا ينافي كون الواحد الأول بسيطاً في ذاته فالتثليث عند ابن عربي لا يعني كثرة المبدأ الأول والذي هو واحد بالذات : «وإنما ظهر العدد والكثرة بتصرفه في مراتب معقولة غير موجودة، فكل ما في الوجود واحد ولو لم يكن واحداً لم

---

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ١٢٥.
(٢) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن رسائل ابن عربي): ص ٤٦.
(٣) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٧-٤٨.

يصح أن تثبت الوحدانية عنده لله سبحانه فإنه ما أثبت لموجده إلا ما هو عليه كما قيل :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وهذه الآية التي في كل شيء، والتي تدل على وحدانية الله هي وحدانية الشيء لا أمر آخر وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلا عارفٌ بوحدانية خالقه فهو واحد ولا بد ولا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد بل يقول به لكن من مكان بعيد، ولهذا شقي بالبُعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب .. فإذن المعبود بكل لسان وفي كل حالٍ وزمانٍ إنما هو الواحد، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد، والإثنان إنما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً ... فإن الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها. وهكذا أيضاً فيما تناله من المراتب إن لم يكن هو في المرتبة المعقولة لم تظهر معاً فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد في هذا الموضع فإن الاتحاد لا يصح فإن الذاتين لا تكون واحدة وإنما واحدان فهو الواحد في مرتبتين»[1]. يقول ابن عربي :

تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأقنام بالذات أقنما[2]

ويقول وهو يثبت أن التثليث له أصل في الإسلام فيما يزعم:

---

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٦-٤٨.

(٢) ترجمان الأشواق، لابن عربي: ص ٢٥١.

«العدد لا يولد كثرة في العين، كما يقول النصارى في الأقانيم الثلاثة ثم يقول إله واحد. وفي شرعنا المنزل علينا، قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ﴾ [الإسراء: ١١٠] ففرّق ﴿فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، فوحدَّ..» إلى أن قال: فـ«لا تنكروا هذا التثليث مع كوني أريد عيناً واحدة»[1].

ويتحجر ابن عربي رحمة الخالق لعباده، ويقصرها على من كان في إحدى هذين المقامين: إما في مقام الأحدية، وهو الذي عليه غلاة الصوفية: «فأما في حق المؤمنين فأمرهم أن يعبدوه من حيث أحدية العين»[2]، وأما في مقام الفردانية وهو الذي عليه أصحاب التثليث من النصارى وغيرهم؛ ثم يؤكد ابن عربي أن الثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك ما نجاهم إلا أنهم كانوا ثلاثة، فعند قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ﴾ [التوبة: ١١٨]، قال ابن عربي: «لولا وجود الفردية في الثلاثة لهلكوا فما نجاهم إلا ما في الثلاثة من الأحدية الواردة على الاثنين، وأما لو كانوا أربعة أو ثنين؛ ما نجوا ولا تاب الله عليهم، فإن الله وتر يحب الوتر، والثلاثة وتر فأبقى عليهم من المحبة ما تاب بها عليهم، وإذا رحم الله الشفع إنما يرحمه بآحاده فيخلو به واحداً واحداً على انفراده حتى لا ينال رحمته إلا الواحد، فما يرحم الله عباده شفعاً، وإنما يرحمهم إما في الفردية، أو في الأحدية غير ذلك لا يكون»[3].

---

(١) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، لابن عربي: ص ٢٥٢-٢٥٣. وينظر فصوص الحكم: ص ٢١٤-٢١٧، والفتوحات المكية: ١/ ٢٧٧-٢٨٠، ٣/ ١٢٥.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ١٦٠.

ويعلل ابن عربي سبب قصر الرحمة على أهل التثليث دون غيرهم بأنه: «لما في الثلاثة من الأحدية التي بها كانت فرداً، وهي أول الأفراد؛ فلها الأولوية، فهي أقرب إلى الأحدية، فأسرعت الرحمة إليهم»(١).

ويبين ابن عربي أن القول بألوهية المسيح عليه السلام، وأن ادعاء فرعون الألوهية ليس بشرك، وإنما أخطأ النصارى في التسمية حيث قالوا إن المسيح من أسمائه وهو ليس من أسمائه، كما أن خطأ فرعون هو في إظهاره ما كان يجب حجبه؛ مع أنه في قرارة نفسه مؤمناً، كما أنهم أخطأوا جميعاً في حصر الألوهية في مسمى واحد.

يقول ابن عربي: «وأما من قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧] أو قال: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القَصَص: ٣٨]، فليس في الظاهر بمشرك، وإنما دخل عليه الشرك بالاسم، ولذلك قال الله لنبيه عليه السلام: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرّعد: ٣٣]، فإنهم إذا سموهم عرفوا بالاسم من هو المسمي، فقال هؤلاء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ﴾ [المَائدة: ١٧] وليس المسيح من أسمائه، إذ كان له هذا الاسم قبل أن يُدعى فيه أنه الله؛ فأشركوا من حيث الاسم، وأشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله، فبهذا كانوا مشركين»(٢).

ويقول: «اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود، ولم يكن له تقييد مانع، بل له التقييدات كلها فهو مطلق التقييد، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه. ومن كان وجوده بهذه

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ١٦٠.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ١٦١.

النسبة، فله إطلاق النسب فليست نسبة به أولى من نسبه، فما كفر من كفر إلا بتخصيص النسب مثل قول اليهود والنصارى»[١].

وما ذهب إليه ابن عربي من تصويب عقيدة النصارى المحرفة القائمة على ثالوث مقدس كما يزعمون؛ أمر يناقض ما صرح الله به تعالى في كتابه من كفرهم؛ والحكم عليهم بالنار، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال تبارك وتعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩]، وقال جل وعلا: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْأٓخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]. كما ورد كفرهم على لسان نبينا ﷺ، ففي الحديث عنه ﷺ أنه قال: «والذي نفس محمد بيده! لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت، ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»[٢].

خامساً - الشرك والمشركون في ميزان ابن عربي:

الشرك عند ابن عربي هو التوحيد الذي عليه المسلمون من إفراد الله تعالى بالعبادة وحده دون سواه، والبراءة مما يعبد من دون الله: «فيا أيها الموحد أين تذهب؟ وأنت توحد. توحيدك يشهد بأنك أشركت؛ إذ لا يثبت توحيد إلا من موحد وموحد»[٣]. وأما حقيقة

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ١٦٠.
(٢) سبق تخريجه: ص١٨٩.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٠٨.

التوحيد عنده فهي عدم حصر العبادة على معبود واحد؛ لأن كل المعبودات مظاهر تجلي لإله واحد ؛ فهذه المعبودات التي تعبد من دون الله تستحق من التعظيم والخضوع ما يستحقه الله تعالى ؛ لأن العين واحدة «فإنه لا يشرك معه إلا عينه»(١). والشرك بالمعنى الذي يعرفه به المسلمون لا وجود له حقيقة وينتفي وقوعه لأن عين الوجود واحدة؛ وهو راجع إلى الجهل بحقيقة الشرك ومن لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور والمظاهر على العين الواحدة(٢).

يقول ابن عربي : «المشركون هم الذين وقعوا على الشركة في الأسماء الإلهية لأنها اشتركت في الدلالة على الذات، وتميزت بأعيانها بما تدل عليه من رحمة ومغفرة وانتقام وحياة وعلم وغير ذلك، وإذا كان للشرك مثل هذا الوجه فقد قرب عليك مأخذ كل صفة يمكن أن تغفر، فلا تجزع من أجل الشريك الذي شقي صاحبه فإن ذلك ليس بمشرك حقيقة، وأنت هو المشرك على الحقيقة لأنه من شأن الشركة اتحاد العين المشترك فيه فيكون لكل واحد الحكم فيه على السواء وإلا فليس بشريك مطلق، وهذا الشريك الذي أثبته الشقي لم يتوارد مع الله على أمر يقع فيه الاشتراك فليس بمشترك على الحقيقة، بخلاف السعيد فإنه أشرك الاسم الرحمن بالاسم الله وبالأسماء كلها في الدلالة على الذات، فهو أقوى في الشرك من هذا، فإن الأول شريك دعوى كاذبة، وهذا أثبت شريكاً بدعوى صادقة، فغفر لهذا المشرك بصدقة فيه، ولم يغفر لذلك المشرك لكذبة في دعواه، فهذا أولى باسم المشرك من

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٠.

(٢) ينظر فصوص الحكم: ١٩٠-١٩١.

الآخر»[١].

ويبين ابن عربي أن المشركين في إشراكهم كانوا من المؤمنين؛ كالمسلمين تماماً، لا فرق؛ وأن أصنام المشركين هي بمثابة وزراء ونواب الملك يستخلفهم، وينوبون عنه.

يقول ابن عربي في قول الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، «إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين. والذين عبدوا غير الله قربة إلى الله؛ فما عبدوا إلا الله، فلما قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فأكدوا وذكروا العلة، فقال الله لنا: ﴿إِنَّ إِلَٰهَكُمْ ﴿٤﴾﴾ [الصَّافات: ٤] والإله الذي يطلب المشرك القربة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به: ﴿لَوَاحِدٌ﴾ [الصَّافات: ٤]، كأنكم ما اختلفتم في أحديته، فقال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ﴾ فجمعنا وإياهم ﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾.. ثم أخبرنا الله أنه قضى أن لا نبعد إلا إياه بما نسبوه من الألوهة لهم؛ أي جعلوهم كالنواب لله والوزراء كأن الله استخلفهم• ومن عادة الخليفة أن يكون في رتبة من استخلفه عند المستخلف عليه؛ فلهذا نسبوا الألوهة لهم ابتداء من غير نظر»[٢].

ثم يصل ابن عربي إلى نتيجة مفادها: أن الله سبحانه وتعالى واحد بالعين في كل شرع متكثر الصور في الكون، وهذا الاختلاف الظاهري بين الأديان في التوحيد إنما مرده إلى اختلاف عقول البشر، وكل منهم على صواب فيما أداه اجتهاده؛ لأن العين واحدة. وبالتالي فلا يحق لأحد أن يخطىء أحداً في عبادته وتوحيده فالكل على حق. والشرك

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٤-١٣٥.

(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ١٠٩-١١٠. وينظر الفتوحات المكية: ٤/ ١٣٩.

الذي يحذر منه ابن عربي هو القول بالغيرية، وإثبات وجود مع وجود الله تعالى.

يقول ابن عربي: «إن الله إله واحد في كل شرع عينًا، وكثير صورة وكونًا، فإن الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه، وكلها حق، ومدلولها صدق. والتجلي في الصور يكثره أيضاً لاختلافها والعين واحدة. فإذا كان الأمر هكذا، فما تصنع؟ أو كيف يصح لي أن أخطىء قائلاً؛ ولهذا لا يصح خطأ من أحد فيه، وإنما الخطأ في إثبات الغير وهو القول بالشريك»[1].

ويؤكد ابن عربي أن المشركين موحدون لكنهم سلكوا طريقاً بعيدة حتى يصلوا إلى حقيقة التوحيد، وهذه الطريق البعيدة - كما بينها ابن عربي في موضع آخر - هي حصرهم التوحيد على صورة واحدة وهي آلهتهم وعدم شمول عبادتهم لصور التجلي الإلهي الأخرى: «مع كونهم جعلوا لله جزءاً من عباده، فلو أضافوا الكل إليه لم يكن ذلك في الكفر»[2]؛ فكانت طريقهم بعيدة؛ وترتب على ذلك شقوا بالبعد في الآخرة، وهو نسبي إضافي لا حقيقة له في مذهب ابن عربي الوجودي.

يقول ابن عربي: «لا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد؛ بل يقول به ولكن من مكان بعيد؛ ولهذا شقي بالبعد، والمؤمن يقول به من مكان قريب ولهذا سعد بالقرب، وإلا فهذا المشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك، ثم أعطى لوحدانية الشريك وحدانية حسية، وأعطى لوحدانية الحق وحدانية سره، كما

(١) الفتوحات المكية: ٤/ ١١٠.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٦٠.

توجه الوجه للكعبة، وتوجه القلب إلى الحق»[١].

ويؤكد ابن عربي أن وصف المشركين بأنهم صم بكم عمي؛ لا ينقص قدرهم أبداً عن مقام أهل التوحيد؛ بل هذا الوصف هو مدح لهم في حقيقة الأمر؛ لأنهم أغلقوا آذانهم، وأخرسوا ألسنتهم، وأغمضوا أعينهم عن كل وجود سوى وجود الله؛ فلم يروا في الكون فاعلاً غير الله.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الصم البكم العمي الذين لا يعقلون، فهم صم عن سماع ما لا يحل سماعه، وعن سماع كل كلام سيدهم، بكم أي: خرس فلا يتكلمون بما لا يُرضي سيدهم، كما كان أولئك بكم عن الكلام بذكر الله، فاختلف المصرف وصح الوصف، عمي فلا تقع عينهم على غير الله فاعلاً في الأشياء، وكل واحد من الأولياء على قدر مقامه في ذلك من المعرفة بالله، فإنهم تختلف مآخذهم في المحمود من ذلك»[٢].

ثم إن المشركين حقيقة ما عبدوا إلا الله تعالى في تعينه في مرتبة الأحدية والتي لها صفة السريان في كل شيء كما يقول ابن عربي؛ فمن ثم لا يوجد شرك بتاتاً، ويستدل ابن عربي لقوله هذا بالآية الخاتمة لسورة الكهف: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠]، حيث تفيد الآية في نظره نفي وقوع الشرك مطلقاً.

يقول ابن عربي: «ثم إن الأحدية قد أطلقت على كل موجود من

(١) كتاب الألف وهو كتاب الأحدية (ضمن مجموعة رسائل ابن عربي): ص٤٧. وينظر الفتوحات المكية: ٤/ ١٦١.
(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٣.

إنسان وغيره لئلا يطمع فيها الإنسان فقال تعالى: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠] وقد أشرك المشركون معه الملائكة والنجوم والأناسي والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات فصارت الأحدية سارية في كل موجود، فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما عمت جميع المخلوقات الأحدية للسريان الإلهي الذي لا يشعر به خلق إلا من شاء الله، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده فهو ماض نافذ فما عبد عابد غيره سبحانه، فإذن الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوب وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يعبد الرب والله تعالى الجامع، ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠] فإن الأحد لا يقبل الشركة وليست له العبادة وإنما هي للرب. فتنبه»[(١)].

وحرف (لا) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ۝١١٠﴾ [الكهف: ١١٠] هو للنهي وليس للنفي كما زعم ابن عربي؛ فنهى الله سبحانه وتعالى أن يشرك به في عبادته، كما أن الآية تفيد الطلب في سياق الأمر الشرعي بعدم الإشراك، وليست في سياق الأمر الكوني الذي لا مرد من وقوعه. كما أن القضاء في الآية الأخرى هو القضاء الشرعي وليس الكوني كما سبقت الإشارة إليه.

وما ذهب إليه ابن عربي من إيمان المشركين، يناقض القرآن والسنة والعقل، فأما القرآن فقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ

---

(١) رسائل ابن عربي، كتاب الألف وهو كتاب الأحدية: ٤٥-٤٦.

عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾ [المائدة: ٧٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّسَاء: ٤٨]. وأما في السنة ؛ فقد قال ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»(١)، وفي حديث آخر: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به»(٢)، وأما عقلاً فلو كان الناس كلهم موحدين ما كان هناك حاجة للرسالات؛ وما حدثت الحروب بين الأمم بسبب اختلاف العقائد بين الشعوب.

سادساً - موقف ابن عربي ممن كفر بالرسل:

أ- إيمان قوم نوح عند ابن عربي:

يبين ابن عربي أن قوم نوح لم يتبعوا دعوة نوح ظاهراً لأنها تدعو إلى الفرقان وتجعل الوجود متعدداً ؛ ولكنهم في الحقيقة آمنوا بها باطناً لأنها تدعو إلى القرآن الذي يدعو بزعم ابن عربي إلى وحدة الوجود؛ وإلى أن كل ما يعبد من دون الله مجال للحق تعالى عن ذلك- لذلك كان قوم نوح عليه السلام على صواب إذ لم يؤمنوا بما دعاهم إليه نبيهم ظاهراً؛ ولكنهم آمنوا بالفعل إذ جعلوا أصابعهم حاجزاً لعدم سماع التفرقة في الوجود بين العابد والمعبود.

يقول ابن عربي : «علم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما

---

(١) رواه البخاري: كتاب الإيمان: باب (١٧) رقم(٢٥). ومسلم: كتاب الإيمان (٨) باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٢٢) ١/٥٣، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه وعن أبيه.

(٢) سبق تخريجه: ص ٥٩٨.

فيها من الفرقان. والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه»[١]. فـ«دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم، وفهموا ذلك منه ﷺ لذلك ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ﴾ [نُوح: ٧] وهذه كلها صورة الستر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك»[٢].

ثم بين ابن عربي أن دعوة نوح إلى الله تعالى نوع من المكر؛ ليختبر قومه في إيمانهم؛ لكنهم كانوا على قدر هذا الامتحان؛ فقابلوه بمكر آخر، وهو عدم حصر الآلهة في صورة واحدة بل الإيمان بالله في صوره ومجاليه المتعددة؛ لأن المدعو مهما كان اعتقاده، ومهما كان معبوده، لا يعبد في الحقيقة إلا الله تعالى الذي يظهر في صورة كل معبود.

قال ابن عربي: «﴿وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا ٢٢﴾ [نُوح: ٢٢]؛ لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعو. ﴿أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [يُوسُف: ١٠٨] فهذا عين المكر، فأجابوه مكراً كما دعاهم، فقالوا في مكرهم: ﴿وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣﴾ [نُوح: ٢٣]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله .. فما عبد غير الله في كل معبود»[٣].

ويبين ابن عربي أن الضلال الذي كان عليه قوم نوح هو الحيرة في

---

(١) فصوص الحكم: ص ٧٠.
(٢) فصوص الحكم: ص ٧١.
(٣) فصوص الحكم: ص ٧١-٧٢.

الربوبية؛ وهي عين التوحيد؛ والموحد لله حقاً هو من وصل هذا المقام: «أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه»(١). وكما قال الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة»(٢) ومن لم يتحير فلن يشم روائح التوحيد، على حد قول الشبلي: «ما شمَّ روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد»(٣). فلما وصل قوم نوح إلى هذه الدرجة عرفوا أن الكل هو الله وبالله ومن الله ولله.

قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ﴾ «فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحيرة ﴿فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ في عين الماء في المحمدين. ﴿فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا ﴿٢٥﴾﴾ [نوح: ٢٥]، فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد.. وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله»(٤).

وما سبق كله من كلام ابن عربي قول بلا دليل، وحكم من غير بينة، ومتى كان الكفر إيماناً، والشرك تقى، والتردد والحيرة هدى ونجاة، لا يقول هذا عاقل أبداً. والحيرة تقع لمن حرم التوفيق من رب العباد فيقع في الضلال إلا لمن تداركه الله برحمته، بل إن الحيرة هي نقص وذم في حق من وقعت منه كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي: ١٥٥.
(٢) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٣.
(٣) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٨٧.
(٤) فصوص الحكم: ص ٧٣.

ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الأنعام: ٧١].

كما أن دعوى ابن عربي أن الدعوة إلى الله نوع من الاحتيال والمكر والخداع، فيه تنقُّص في حق الله تعالى، وعبث الله منزه عنه، فالله تعالى لم يخلق البشر عبثاً من باب المكر والخداع ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]؛ بل خلقهم لغاية عظيمة هي عبادته والإيمان به، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

كما أن في كلامه تنقُّصاً واحتقاراً لدور الأنبياء والرسل في إبلاغ الناس رسالة التوحيد، ودعوتهم لعبادة الله الواحد الأحد، ولو كان الأمر كله مكراً وخداعاً وتمويهاً -كما يزعم ابن عربي- لما كان هناك حاجة للرسل أصلاً، وما وصل الأمر لتعرض الرسل للقتل والتعذيب والتكذيب في سبيل أمر كله خداع ومكر.

ب- موقف ابن عربي من فرعون:

ويشهد ابن عربي لفرعون بالإيمان، وأن فرعون قبض على أفضل عمل وهو الإيمان حيث حصلت له الشهادة غرقاً[(١)].

ويحكم ابن عربي بصحة إيمان فرعون، فيقول عند قول الله تعالى: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَۖ﴾ [القَصَص: ٩] «فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها، وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً، ليس فيه شيء من الخبث»[(٢)].

(١) ينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٢٧٣.

(٢) الفصوص: ص ٢٠١.

ويقول عن فرعون: «فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجى بدنه، فقد عمته النجاة حِساً ومعنى»[(١)].

يقول ابن عربي: «لما علم فرعون صدق موسى ﷺ، وأضمر الإيمان في نفسه الذي أظهره عند غرقه»[(٢)]، فـ«بعثه الله على ما مات عليه من الإيمان به علماً وقولاً»[(٣)]، «ونجى فرعونَ ببدنه دون قومه عند ظهور إيمانه؛ آية. فمن رحمة الله بعباده أن قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ [يُونس: ٩٢] يعني: دون قومك: ﴿لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يُونس: ٩٢] أي: علامة لمن آمن بالله أن ينجيه الله ببدنه.. وخص فرعون بأن تكون نجاته آية لمن رجع إلى الله بالنجاة»[(٤)].

والعبرة ببقاء جسد فرعون بعد غرقه ليكون عبرة لمن بقي من قومه، ولبني إسرائيل وغيرهم ممن سمع بادعاء فرعون الربوبية والألوهية؛ فهذا الجسد الهالك الذي لا حول له ولا قوة هو لمن كان يقول أنا ربكم الأعلى؛ فهو لا يملك لنفسه الآن ولا يوم الساعة ضراً ولا نفعاً[(٥)].

ولا يكتفي ابن عربي بالجزم بإيمان فرعون بل يصحح ألوهيته فيقول: «ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف الناموسي لذلك قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ

---

(١) الفصوص: ص ٢١٢.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٣١٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٥-٥١٦.
(٤) الفتوحات المكية: ٣/ ١٦١. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٤٠٤، ٤٠٥.
(٥) ينظر تفسير الطبري: ١٥/ ١٩٤-١٩٨.

ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النَّازعَات: ٢٤]، أي: وإن كان الكل أرباباً، بنسبة ما فأنا الأعلى منهم، بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم، ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك، فقالوا له: إنما تقضي هذه الحياة الدنيا فاقض ما أنت قاض، فالدولة لك، فصح قوله: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النَّازعَات: ٢٤]»[(١)].

وقال ابن عربي: «﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ [القَصَص: ٣٨]، فما أحسن هذا التحري لتعلم أن فرعون كان عنده علم بالله. فأخبر بما هو عليه الأمر وصدق في إخباره بذلك»[(٢)].

وقال أيضاً: «لما علم فرعون أن الحق سمع خلقه وبصره ولسانه وجميع قواه لذلك قال بلسان الحق: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾»[(٣)].

ولا شك في أن فرعون الذي يزكيه ابن عربي ويصحح دعواه في الألوهية؛ قد علا واستكبر وكذب موسى عليه السلام، وزعم أن لا إله غيره: ﴿مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ مع علمه بأن ٱلإله الذي لا رب سواه هو الله سبحانه وتعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ﴾ [النَّمل: ١٤]، فاستحق بكفره وضلاله سوء العقاب: ﴿...وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرۡعَوۡنَ سُوٓءُ ٱلۡعَذَابِ ﴿٤٥﴾﴾ [غَافر: ٤٥].

ج- السامري وعجل بني إسرائيل عند ابن عربي:

عجل بني إسرائيل عند ابن عربي هو بعض تعيُّنات الذات الإلهية -

---

(١) الفصوص: ٢١٠-٢١١.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥. وينظر الفتوحات المكية: ٣/ ٣٧-٣٨.

(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٥.

تعالى الله عن ذلك - ولهذا صح لموسى عليه السلام أن يقول للسامري: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] لما علم أنه بعض المجالي الإلهية[١].

ويخطِّىء ابن عربي نبي الله هارون في إنكاره على السامري اتخاذه العجل إلهاً من دون الله، ويبين ابن عربي أن السامري كان على صواب في صنعه للعجل وفي دعوته بني إسرائيل لعبادة العجل من دون الله تعالى، وأنه ما كان ينبغي لهارون عليه السلام أن ينكر هذا الفعل، وأن موسى أقر السامري وأنكر على أخيه هارون؛ لأن العجل في حقيقته مجلى من مجالي الله في الصور المختلفة؛ فمن عبد هذا العجل فقد عبد الله بزعم ابن عربي، تعالى الله عن افتراء ابن عربي علوًا كبيرًا.

يقول ابن عربي: «ثم قال هارون لموسى عليه السلام: إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل فتجعلني سبباً في تفريقهم فإن عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري، وتقليداً له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع إليهم موسى فيسألونه عن ذلك. فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه فكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه أن الله قضى أن لا يعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء»[٢].

ثم يبين ابن عربي أن موسى رجع بالسؤال إلى السامري معاتباً: ﴿قَالَ فَمَا خَطۡبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ ۝٩٥﴾ [طه: ٩٥] «يعني فيما صنعت من عدولك

---

(١) ينظر الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥.

(٢) فصوص الحكم: ١٩١-١٩٢.

إلى صورة العجل على الاختصاص»[١]. فعتاب موسى هنا للسامري أن الأخير حصر عبادة الله في العجل فقط مع أن كل شيء هو الله؛ ولذا كانت مبادرة موسى عليه السلام لحرق العجل حتى لا تنحصر عبادة الله في صورة واحدة دون سائر الصور كما يرى ابن عربي. ويستمر ابن عربي في مغالطاته قائلاً: «وقال له: ﴿وَانظُرْ إِلَىٰ إِلَٰهِكَ﴾ [طه: ٩٧] فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم أنه بعض المجالي الإلهية»[٢].

كما أن السامري عند ابن عربي صادق في قوله: ﴿هَٰذَا إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: ٨٨] وذلك لأنه تعالى في «تجليه للأنبياء مختلف الصور إحدى الحكم بأنه الإله في أي صورة تجلى»[٣].

ويبين ابن عربي أن الحكمة في عدم اتباع بني إسرائيل لهارون عليه السلام هي لترسيخ عقيدة وحدة الوجود لدى بني إسرائيل؛ فلما آمن بنو إسرائيل بتجلي الله تعالى في الصور كلها مهما اختلفت وتنوعت؛ سلط الله حينئذ موسى على العجل فأتلفه وحرقه.

يقول ابن عربي: «فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سُلِّط موسى عليه؛ حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهية»[٤].

---

(١) فصوص الحكم: ١٩٢.
(٢) فصوص الحكم: ١٩٢.
(٣) الفتوحات المكية: ٣/ ١٧٥.
(٤) فصوص الحكم: ص ١٩٤.

وتتمة الآية تكذب ابن عربي فيما يقول، حيث قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗاۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلۡيَمِّ نَسۡفًا ٩٧﴾ [طه: ٩٧] مما يدل على ما في كلام موسى عليه السلام من غضب ومقت لما فعله السامري! ثم بين سبحانه وتعالى أنه إله واحد لا شريك له في ملكه وعبادته، فقال جل وعلا: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ وَسِعَ كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمٗا ٩٨﴾ [طه: ٩٨].

د- كفار قريش مؤمنون كاملو الإيمان عند ابن عربي:

يبرر ابن عربي معارضة كفار قريش للرسول ﷺ، وإعراضهم عن دعوته ﷺ وتمسكهم بآلهتهم الباطلة قائلين: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، أنهم لم ينكروا توحيد الله تعالى؛ بل وقفوا مع كثرة الصور ونسبوا الألوهية لها، وفعلهم هذا في الحقيقة صواب بزعمه؛ لأنهم إنما عبدوا الله في تجلياته في صور هذه الأصنام، ويؤكد زعمه هذا بأن دعوة الرسول ﷺ لكفار قريش إنما كانت إلى إله يعرف ولا يشهد؛ لأنه في كل شيء.

يقول ابن عربي: «والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبودة وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ٥﴾ [صٓ: ٥]. فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهية لها. فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ

﴿إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، لعلمهم بأن تلك الصور حجارة. ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْۚ﴾ [الرّعد: ٣٣]، فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة. وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين. فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم، وجَهِلَهُ المنكر الذي لا علم له بما تجلى، ويستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهم. فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً في محبة الله إياهم بقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: ٣١]، فدعا إلى إله يصمد إليه ويعلم من حيث الجملة، ولا يشهد، و﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] بل ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] للطفه وسريانه في أعيان الأشياء. فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة. ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ١٠٣﴾ [الأنعَام: ١٠٣] والخبرة ذوق، والذوق تجل، والتجلي في الصور فلا بد منها ولا بد منه، فلا بد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت، وعلى الله قصد السبيل»(١)

ويقول: «المشرك مقر بتوحيد الله في عظمته؛ لقوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣] فهذا توحيد بلا شك»(٢).

---

(١) فصوص الحكم: ص ١٩٥-١٩٦. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٤١١، ٣/ ١٧٥، ٤/ ١١٠.

(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٦٧١.

ولو كان الأمر كما يقول ابن عربي؛ ما كانت هناك حاجة من النبي ﷺ لقتال المشركين؛ وما وصل الأمر بالمسلمين إلى مفارقة ديارهم وأهاليهم وأموالهم؛ وما سالت الدماء بين المسلمين وبين المشركين بسبب اختلاف تجليات الله في الصور. ولو كان الأمر كما يقول ابن عربي لكان النبي ﷺ - حاشاه الله عن ذلك - خان ربه في تبليغه للرسالة؛ إذ أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبيَاء: ١٠٧] بينما الرسول ﷺ قاتل الناس لأمر تافه؛ حيث إن الله يتجلى في الصور كلها ؛ فلكل أحد عبادته كما يشاء، وبالصورة التي يرتضيها هذا العابد لنفسه. وهذا قول فاسد لا يقوله عاقل.

سابعاً - عبادة الهوى عند ابن عربي :

ومن المجالي التي يعبد فيها الله تعالى عند ابن عربي : الهوى. بل هو أعظم مجلى عبد الله فيه، وأعلاه؛ فكل من اتبع هواه في عبادته أين كان معبوده فهو على صواب تام فيما عبد ما دام دليله هواه، بزعم ابن عربي.

يقول ابن عربي : «ما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، وكذلك تسمى الحق لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة فكثر الدرجات في عين واحدة فإنه قضى أن لا يعبد إلا إياه في درجات مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عبد فيها،وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوى كما قال: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجَاثيَة: ٢٣]، وهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ولا يعبد هو إلا بذاته وفيه أقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى»[(١)]

وفي قول الله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثِيَة: ٢٣]، يقرر ابن عربي أن عبادة البشر للهوى هو في حقيقته امتثال لطاعة الله؛ لأنهم في الحقيقة تحت سلطان الهوى الذي هو الحق تعالى عن ذلك، وهذه الأصنام والأوثان هي مجالٍ للهوى، والمشركون ما عبدوا على الحقيقة إلا الله. أما أن الله أضله على علم فمعناه عند ابن عربي: أنه حير العابد لهواه؛ لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، فـ«الحق يتنوع تجليه في الصور»[(٢)]، وذلك الإضلال مبني على علم من الله بأسرار تجلياته في تلك الصور.

يقول ابن عربي: «ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله، كيف تم في حق من عبد هواه واتخذه إلهاً، فقال: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ والضلالة: الحيرة؛ وذلك أنه (الحق) لما رأى هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به في عبادة من عبده من الأشخاص، حتى أن عبادته كانت عن هوى أيضاً؛ لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - وهو الإرادة بمحبة- ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمر ما يكفِّر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تنبه يحار لاتحاد الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد. ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجَاثِيَة: ٢٣] أي حيَّره ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الأعرَاف: ٥٢]

---

(١) الفصوص: ص ١٩٤.

(٢) الفصوص: ص ١٢٠.

بأن كل عابد من عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه؛ ولذا سمَّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك»[1].

ولو اتبع العبد الهوى كما يقول ابن عربي لأورده هواه المهالك في الدنيا قبل الآخرة، يقول جل وعلا: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴿٧١﴾﴾ [المؤمنون: ٧١].

٢- عبدالكريم الجيلي:

يعتبر الجيلي كابن عربي تماماً في الدعوة لوحدة الأديان، إذ يعبر الاثنان بصراحة تامة، ووضوح لا لبس فيه عن دعوتهم لوحدة الأديان بأسلوب واحد ومنطق مشترك. ودعوة الجيلي إلى وحدة الأديان تتضح من خلال المسائل التالية:

أولاً - حقيقة الإله عند الجيلي:

ينطلق الجيلي في دعوته لوحدة الأديان من مبدئه الوجودي في سريان الحق تعالى في جميع الموجودات بلا استثناء كسريان الروح في الجسد؛ فالحياة والحركة والوجود بوصفها كُلًّا؛ إنما هو نتيجة لهذا السريان. والجيلي هنا يقرر وحدة وجود روحية؛ حيث إن الكون بما فيه تسري فيه روح واحدة كلية هي أساس هذا الوجود، وما من شيء إلا وتسري فيه هذه الروح. إذاً فالإله الذي يعبده الجيلي في نهاية المطاف

---

(١) الفصوص: ص ١٩٥.

هو إله مطلق، يسري في كل شيء، ومتجلٍ بصورة كل معبود. يقول الجيلي: «اعلم أن الوجود كله بمجموعه شيء واحد، وذلك هو واحدية الحق؛ فالحق هو الوجود المطلق، ومن هنا يتجلى عليك سبحانه في كل شيء موجود. فالحق عين كل شيء، وهو واحد على تعدد الأشياء، وما أحسن قول القائل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

ومتى لم تعرف الحق وتشهده في الوجود كله، بل في سائر الموجودات، بل في كل معنى وصورة، وحكم وروح وجسم إلى غير ذلك مما يعلم ويشهد؛ لم تعرف نفسك»[1].

يقول الجيلي:

وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فتلك تجلِّيَّات من هو صانع
وما الحقُّ إلا اللهُ لا شيء غيرُهُ فشِمَّ شَذَاهُ فهو في الخلق ضايع
وشاهِدْهُ حقًّا منك فيك فإنه هُوِيَّتُك اللاتي بها أنت يانع
وفي أينما حقاً تولوا وجُوهَكُم فَثَمَّة وَجْهُ الله هل من يطالع[2]

ويوضح الجيلي ما يظن أنه أبهمه في أبياته السابقة؛ بقوله: «وجود الحق تعالى سائر في جميع الموجودات، ولولا ذلك لما كان للعالم وجود بحال. فكل شيء من الموجودات إنما هو موجود بوجود الحق تعالى، وحياته بحياته تعالى فحركة الأشياء؛ إنما هي بحياة الحق تعالى، وهذا سر قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]؛

(١) حقيقة اليقين وزلفة التمكين (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق ١٠ ب.
(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٧-٧٨. البيت: ١٨١. وأبيات تالية.

لأن معية الحق للخلق بالذات»[١].

ويقول الجيلي :

فما ثم من شيء سوى الله في الورى ... وما ثم مسموعٌ وما ثم سامعُ
هو النور والظلماء والماء والهوا ... هو العنصر الناريُّ وهو البلاقع
هو الدَّار وهو الأَثْلُ والحيُّ والغَضَا ... هو الناس والسُّكَّان وهو المراتِع
هو اللفظ والمعنى وصورة كلِّ ما ... يُخَالُ من المعقول أو هو واقع
هو الحيوان الحيُّ وهو حياتُهُ ... هو الوحش والإنس وهو السَّواجع
هو المُوجِدُ الأشياءَ وهو وجُودُها ... وعين ذوات الكُلِّ وهو الجوامع
حقائق ذاتٍ في مراتبِ حَقِّهِ ... تُسَمَّى باسم الخلق والحقُّ واسع[٢]

ويقول أيضاً :

فيا أحَدِيَّ الذَّاتِ في عينِ كثرةٍ ... ويا واحدَ الأشياء ذاتُك شائعُ
قطعتَ الورى من ذات نفسك قطعةً ... ولم تكُ موصولاً ولا فَصْلُ قاطع
ولكنها أحكامُ رتبِتك اقتضتْ ... أُلُوهيَّةً للضِّدِ فيها التَّجامُع
فأنت الورى حقاً وأنت إمامُنا ... وأنت لما يعلو وما هو واضِع
وما الخلقُ في التمثال إلا كثلجة ... وأنت بها الماءُ الذي هو نابِع
فما الثلج في تحقيقنا غيرَ مائِه ... وغيران في حُكْمٍ دعتَها الشرائع
ولكن بذوب الثلجِ يُرفع حُكمُه ... ويُوضع حُكُم الماء والأمر واقع
تجمعتِ الأضدادُ في واحد البَهَا ... وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع[٣]

(١) لوامع البرق الموهن (مخطوط)، عبدالكريم الجيلي: ق (٢٣) ب.
(٢) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٠-٧٣. البيت١٤٠، وأبيات تليه.
(٣) قصيدة النادرات العينية: ص ٧٤-٧٥. الأبيات: ١٥٩-١٦٧.

فالجيلي يقرر أن ذات الحق تعالى مع الأشياء كلها ليست منفردة عنها بحيث تعد واحدة منها بل هي مع الأشياء حقيقة تلك الأشياء كلها، فهي شائعة في جميع الأشياء. كما أنها تقبل الأضداد بكل صورها؛ ومنها العقائد المتضادة كالتوحيد والشرك، والإسلام والكفر، يقول الجيلي: «هو الواسع الذي قبل الضدين، وتجلى بالوصفين، وكان عين الشيء وخلافه، وتقيد فهو مقيد، وانطلق فهو منطلق، وتقيد في الإطلاق، وانطلق في التقييد، فصدقت عليه جميع الاعتقادات، ووقعت عليه جميع العبارات»[1].

ومبدأ قبول الأضداد في دين الجيلي؛ يعود إلى أن الله سبحانه وتعالى عند الجيلي هو الوجود الحق، والخلق بمنزلة الصورة الثلجية لا وجود لهم مع الحق أبداً، وإنما وجود الحق هو الذي صير لهم وجوداً، كما أن الماء هو الذي صير للصورة الثلجية وجوداً[2].

ويؤكد الجيلي أن العبودية والربوبية صفتان متبادلتان بين الرب وبين العبد؛ لأن الرب هو عين العبد، يقول الجيلي: «الله سبحانه هو الظاهر فيما سماه عبداً، كما أنه الظاهر فيما سماه ربا»[3].

وهذا السريان الإلهي، أو التجلي هو في حقيقته رحمة من الحق لجميع الموجودات؛ لأن هذه المظاهر يصيبها الكمال الإلهي بسبب هذا التجلي أو السريان، ويظهر الحق تعالى في جميع الموجودات من

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٤٤.
(٢) ينظر المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق ١٩ ب، ٢٠ب.
(٣) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٢٧.

غير أن يلزم من ذلك تعدد إذ أن هذه المظاهر هي عين الحق، وما أسماؤها التي تسمى بها وصفاتها التي تتصف بها إلا عارية تعود إلى صاحبها وهو الحق تعالى لأنها من تجلياته.

يقول الجيلي: «فأول رحمة رحم الله بها الموجودات أنه أوجد العالم من نفسه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجَاثيَة: ١٣]؛ ولهذا سرى ظهوره في الموجودات جميعاً، فظهر كماله في كل جزء وفرد من أفراد العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره، بل هو واحد في جميع تلك المظاهر، أحد على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها .. وسر هذا السريان: أن الله خلق العالم من نفسه وهو لا يتجزأ، فكل شيء من العالم هو بكماله، واسم الخليقة على ذلك الشيء بحكم العارية.. فأعار الحق حقائقه اسم الخليقة لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد، فكان الحق هيولى العالم قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]. فمثل العالم مثل الثلج والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج. فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار واسم المائية عليه حقيقة»[1].

وهذا التجلي الإلهي في المخلوقات- في مفهوم الجيلي- يكون بحسب قابلية هذه المخلوقات لأسمائه وصفاته، إذ أن هذه المخلوقات في حقيقتها أسماؤه وصفاته؛ وما المخلوقات إلا مظاهر لهذه الأسماء والصفات.

(١) الإنسان الكامل للجيلي: ١/ ٢٨.

يقول الجيلي «ظهور الحق تعالى في المخلوقات على قدر قوابلهم بل ظهوره في أسمائه وصفاته على ما يقضتيه قوابلها، إذ ليس ظهوره في اسمه المنعم كظهوره في اسمه المنتقم وليس ظهوره في النعمة كظهوره في النقمة. فالظاهر واحد والظهور مختلف لاختلاف المظاهر»(١). ثم قال الجيلي: «إن كل شيء في العالم إنما هو أثر أسمائه وصفاته»(٢).

وفي ضوء اختلاف مقتضيات هذه الأسماء والصفات -بحسب قول الجيلي- تختلف صور العبادات؛ فالله تعالى يتجلى باسم المضل كما يتجلى باسم الهادي؛ فيحب تعالى أن يعبد من حيث اسمه المضل كما يحب أن يعبد من حيث اسمه الهادي، ولو أن اسماً من الأسماء الإلهية ظل معطلاً فلم يتحقق معناه في صورة من صور الوجود، ما كان تجلى الحق كاملاً. وهذا الذي بعث من أجله الرسول؛ فلا يوجد في الحقيقة كفر وشرك أبداً لأن جميع العباد عبدوه بحسب ما تجلى لهم في أسمائه؛ فالمؤمنون والصالحون عبدوه من حيث تجلى اسمه الهادي، والكفار والفجار عبدوه تعالى من حيث تجلي اسمه المضل، فهو عين كل معبود يُعْبَد، والجميع على صواب. وما اختلاف الملل وظهور الفرق إلا لمقتضى الأسماء والصفات الإلهية. كما أن تعدد الأديان والعقائد يرجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلى فيها الحق. ولكل اسم وصفة، أثره الخاص في كل عبادة وملة بزعم الجيلي.

---

(١) الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين: ق(١١) ب-(١٢)أ.
(٢) المصدر السابق: ق١٢أ.

يقول الجيلي: «فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله بل بذاته وصفاته.. ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله تعالى متجل باسمه المضل كما هو متجل باسمه الهادي، فكما يحب ظهور أثر اسمه المنعم، كذلك يحب ظهور أثر اسمه المنتقم. واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البَقَرَة: ٢١٣] يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣]؛ ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي، وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل، فاختلف الناس وافترقت الملل وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب، ولو كان ذلك العالم عند غيرها خطأ؛ ولكن حسَّنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر»[(١)]

ويؤكد الجيلي في موضع آخر ما سبق أن قاله آنفاً وهو أن الخلاف بين الناس في معتقداتهم إنما مرجعه إلى اختلاف تجليات الأسماء الإلهية، فبعد أن ذكر قريباً مما ذكره في الجملة السابقة، قال: «فجعل الحق تعالى ظهور عباده مناسباً لآثار أسمائه وصفاته؛ فكل منهم مظهر لمحتده الذي تجلى الله عليه به لما أوجده في علمه، فهو يعرف الله ويعبده من حيث ذلك الاسم والصفة؛ ولهذا الاعتبار ما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى»[(٢)].

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٤-٧٥.

(٢) غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع(مخطوط): ق ٣ ب.

ولا يتورع الجيلي عن التصريح بحلول الله في العبد، وفي كل مخلوق من مخلوقاته بحسب الاسم والصفة التي يتجلى الله بها؛ فيكون ذلك العبد أو المخلوق عموماً هو عين الله ذاته؛ يقول الجيلي: «وسر هذا كله أنه (تعالى) أنت. وأنهم إنما عبروا به عندك، فدلوك عليك، من حيث زعمت أن المدلول غيرك. فتشهد نفسك بنفسك، وأقررت له بالكمال الذي هو له، وإنما أقررت به لنفسك»(١).

ويقول الجيلي: «إن العبد إذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتجلى عليه باسم أو صفة، فإنه يفني العبد فناءً يعدمه عن نفسه، ويسلبه عن وجوده، فإذا طمس النور العبدي، وفني الروح الخلقي أقام الحق سبحانه وتعالى في الهيكل العبدي»(٢).

وفي الحضرة السادسة والعشرين يقال للعبد- بزعم الجيلي- : «لا تنظر الكثرة، لا تنظر الوحدة، لا تكن معك، لا تكن معي، ما ثم غيري، ما ثم غيرك»(٣). ويصل الجيلي بعد ذلك إلى وجوب عبادة الله تعالى في جميع مظاهر العبادة على هذه البسيطة؛ لأن ما من ذرة في الوجود إلا وهي عين الله، وما من مظهر في هذا الكون إلا وهو الله بعينه، وما من جهة إلا والله فيها بزعم الجيلي؛ فصحت العبادة من كل معبود؛ وبأي شريعة، وعلى أي ملة.

فكل ما تراه في محله   حق فلا تكن له كالجاحد(٤)

(١) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٢٥ ب.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٣٧.
(٣) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ١٣أ.
(٤) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٩ ب.

يقول الجيلي: «إن الحق تعالى من حيث ذاته، يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويُعبَدُ ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود»(١)، ويقول الجيلي: «شهدته سبحانه وتعالى في سائر المظاهر الأول منها والآخر، حتى تجلى في السماء والأرض، والطول والعرض، واليمين واليسار، والجنة والنار، والخلف والأمام، والمأموم، والإمام»(٢).

ويدعو الجيلي إلى وحدة الأديان عبر دعوته لتأليه نفسه إذ هو كما يزعم عين الله، وهو في هذه الأبيات يؤكد أن الله تعالى عين جميع المخلوقات سفلية أو علوية، إنساناً كان هذا المخلوق أم حيواناً أم نباتاً أم جماداً فما ثم إلا واحد؛ ومن توجه بالعبادة إلى أي كائن في هذا الوجود فما عبد في الحقيقة إلا الحق.

يقول الجيلي:

لي الملك في الدارين لم أر فيهما ... سواي فأرجو فضلَه أو فأخشاه
وقد حُزْتُ أنواع الكمال وإنني ... جمال جلالِ الكل ما أنا إلا هو
فمهما ترى من معدن ونباته ... وحيوانه مع إنسه وسجاياهُ
ومهما ترى من أبحر وقفاره ... ومن شجر أو شاهق طال أعلاهُ
ومهما ترى من صورة معنوية ... ومن مشهد للعين طاب مُحَيَّاه
ومهما ترى من فكرة وتخيل ... وعقل ونفس أو فقلب وأحشاه
ومهما ترى من هيئة ملكية ... ومن منظرٍ إبليسُ قد كان معناه
ومهما ترى من شهوة بشرية ... لطبع وإيثار لحقٍ تعاطاه
ومهما ترى من عرشه ومحيطه ... وكرسيه، أو رَفرَفٍ عزَّ مجْلاه

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.

(٢) لوامع البرق الموهن (مخطوط): ق ٩ أ.

ومهما ترى من أنجم زهرية ومن جنة عدن لهم طاب مثواه
فإني ذاك الكل والكل مشهدي أنا المُتَجَلِّ في حقيقته لا هو
وإنـي رب لـلأنـام وسـيـد جميع الورى اسم وذاتي مُسمَّاه[١]

وفي قلب لموازين دعوة التوحيد التي دعا إليها الجم الغفير من الأنبياء والرسل يبين الجيلي أن الله لما أنزل آدم أنزل معه صحفاً فانقسمت ذريته إلى قسمين: قسم قرأوا هذه الصحف واتبعوا ما فيها، ومنهم من اشتغل بلذاته عن تعلم قراءة تلك الصحف، واتبع هواه؛ آل به إلى الإنكار وعدم الإيمان بما في الصحف مما أنزله الله على آدم عليه السلام، وهؤلاء هم الكفار ولما مات آدم افترقت ذريته إلى عشر ملل هم الكفار والطبائعية والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهرية والبراهمة واليهود والنصارى والمسلمون، وكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد؛ لأنه خلقهم لنفسه لا لهم له كما يستحق. ثم إنه سبحانه أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته؛ فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف[٢].

وفي شرح الجيلي لحديث: «المؤمن مرآة أخيه المؤمن»[٣] يؤكد أن كل دين هو مرآة لدين آخر غيره وذلك من جانبين: من جانب الظاهر فيكشف كل دين ما في الآخر من مساوىء فيتجنبها، ويأخذ ما

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ١٩-٢٠.

(٢) ينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٧٥-٧٧.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الأدب (٥٧) باب في النصيحة، رقم (٤٩١٨) ٥/ ٢١٧. والترمذي: كتاب البر (١٨) باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، رقم (١٩٢٩) ٣/ ٤٨٧، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي دواد: ٣/ ٩٢٩.

فيه من محاسن فينميها، وعلى هذا المعنى تكون وحدة الأديان التي يدعو إليها الجيلي ذات طابع انتقائي تلفيقي. أما من حيث الباطن فإن الدعوة لوحدة الأديان تأخذ طابعاً شمولياً، لا يخرج دين عن دين في هذه الوحدة بل كل الأديان سواء وكلها محاسن؛ لأنها في حقيقتها تجليات لصفتي الجمال والجلال وكلها ذات واحدة.

يقول الجيلي: «اليهود والنصارى مؤمنون بنبيهم، والكفار والمجوس يؤمنون بأقوال آبائهم فكلهم بهذا الاعتبار مؤمنون إيماناً ما، فهم مرائي للمؤمن، يعني: ينظر المؤمنون الموحدون صور المحاسن والمساوىء فيهم فيتركون المساوىء، ويعملون المحاسن. كما أنهم أيضاً ينظرون ذلك فينا. فكل من الطائفتين أعني المؤمنين المحمدين، ومن سواهم مرآه للثاني، وهم كهم في الاجتناب عن المساوىء والاعتماد على المحاسن وهذا من حيث الظاهر. وكل من الطائفتين في الباطن أيضاً مرآة للثاني، في قبوله لفيض تجليات الحق. فالمؤمنون المحمدون قابلون لفيض تجليات الجمال، والمؤمنون الباقون قابلون لفيض تجليات الجلال، وفي الجلال جمال، وفي الجمال جلال: فكل منهما مرآة للثاني، فالكل سواء في الحق ومرجع الكل إلى الحق وبالحق وللحق»[1].

وما دام مرجع الكل إلى الواحد، والواحد إلى الكل؛ فإن كل عبادة من كل ملة مأمور بها، ويثاب القائم بها بزعم الجيلي، لأنه تعالى الهوية السارية في الوجود كله، فلا فرق بين دين وآخر، وعبادة

---

(١) سر النور المتمكن، عبدالكريم الجيلي (مخطوط): ق (٢) أ. وينظر الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، له أيضاً: ص ٨٤.

وأخرى. وأن مآل جميع الخلق إلى الخلاص والنجاة فيما يعتقد الجيلي.

يقول الجيلي : «فما في الوجود شيء إلا وقد عبده ابن آدم من الحيوانات كالحرباء فإنها تعبد الشمس، وكالجعل يعبد النتانة وغيرهما من أنواع الحيوانات، فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى، إما على التقييد بمظهر ومحدث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، وكلهم عباد الله على الحقيقة لأجل وجود الحق فيها، فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء، وقد ظهر في ذرات الوجود، فمن الناس من عبد الطبائع وهي أصل العالم، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد المعدن، ومنهم من عبد النار، ولم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم»[1].

ويبدأ الجيلي في تفصيل ما سبق إجماله من حيث أن الأديان واحدة، والاختلاف بينها هو كاختلاف الأسماء على المسمى الواحد. والجيلي شأنه شأن صوفية وحدة الوجود، لا يقول بحقيقة دينية واحدة بل يرى الحق في الأديان كلها، وليست حكراً على دين بعينه؛ فلا يحق لأحد في أن يكفر أحداً أو ينتقص معبوده. ولجأ الجيلي إلى تأويل مفرط ومغالط لإثبات وحدة الأديان وتساويها في الحق مع الإلحاد. والدفاع عن حق جميع الناس في الإيمان بأي دين وعدم الإيمان بأي دين وتساوي الكافر والمسلم والملحد في البحث عن الحق. ونعرض هنا لموقف الجيلي من الأديان من خلال عقيدته الوجودية.

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.

ثانياً - موقف الجيلي من الوثنيين والكفار:

يبين الجيلي أن الكفار عبدوا الله من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها؛ فهو تعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة هذا الوجود، فالوثنيون يعبدون الموجود الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم، لذا فإن من عبد منهم الوثن فلأنه تعالى عين هذا الوثن وحقيقته، كما أنه حقيقة تلك الأوثان كلها، فما عبدوا إلا الله، فهو تعالى في كل فرد من أفراد ذرات الوجود بحسب ما يفترى الجيلي.

يقول الجيلي: «فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم، فكفروا أن يكون لهم رب، لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها، ثم من عبد منهم الوثن فلسر وجوده سبحانه بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله»[1].

وأي عبادة تلك التي تكون لأصنام وأوثان لا تملك ضراً ولا نفعاً، ولا تسمع من يدعوها، والله سبحانه وتعالى أمر بعبادته وحده دون سواه، وذم تعالى ما عليه المشركون وعباد الأصنام، ووصفهم بعدم العقل في جعلهم هذه الأصنام أرباباً من دون الله عز جل، كما في آيات كثيرة في القرآن الكريم.

ثالثاً - موقف الجيلي من الطبائعيين:

كذلك فإن من عبد الطبيعة عند الجيلي بما تحويه هذه الطبيعة من

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٧.

مظاهر مختلفة إنما عبد الله حقيقة بمختلف أسمائه وصفاته ؛ فكل مظهر من مظاهر الطبيعة إنما هو أثر من آثار تجلي الله في أسمائه وصفاته، بزعم الجيلي.

يقول الجيلي : «وأما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع؛ لأن الأربعة الأوصاف الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أصل بناء الوجود، فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان، فالرطوبة مظهر الحياة، والبرودة مظهر العلم، والحرارة مظهر الإرادة، واليبوسة مظهر القدرة، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى ؛ فلما لاح لسائر أرواح الطبيعيين تلك اللطيفة الإلهية الموجودة في هذه المظاهر، وعاينوا أثر أوصافه الأربعة الإلهية ثم باشروها في الوجود على حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، علمت القوابل من حيث الاستعداد الإلهي أن تلك الصفات معان لهذه الصور، أو قل أرواح لهذه الأشباح، أو قل ظواهر لهذه المظاهر، فعبدت هذه الطبائع لهذا السر فمنهم من علم ومنهم من جهل، فالعالم سابق والجاهل لاحق، فهم عابدون للحق من حيث الصفات، ويؤول أمرهم إلى السعادة كما آل أمر من قبلهم إليها بظهور الحقائق التي بنى أمرهم عليها»[1].

كيف تكون السعادة والنجاة مآل من عبد الطبيعة من دون الله تعالى؟ والله سبحانه وتعالى حرم الجنة على من أشرك به وعبد معه غيره: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ۝٧٢﴾ [المائدة: ٧٢]. ثم إن حمل صفات الله تعالى

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٨.

على معنى خلاف ما دلت عليه هو تحريف وتعطيل وهو مسلك الجهمية ومن نحا منحاهم.

رابعاً - موقف الجيلي من عبدة الكواكب:

عبدة الكواكب عند الجيلي على صواب فيما عبدوا؛ فمن عبدالشمس فعبادته صحيحة، ودينه قويم؛ لأن الشمس من مظاهر الله تعالى؛ وقس ذلك كله في سائر الكواكب؛ فكل فلك وكوكب إنما هو مظهر من مظاهر الله يتجلى الله فيها بأسمائه؛ وما من كوكب إلا وهو تجلٍ لاسم من أسماء الحق بحسب موقع هذا الكوكب في الكون الفسيح في رأي الجيلي.

يقول الجيلي: «وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه وتعالى، لأن النجوم مظاهر أسمائه وهو تعالى حقيقتها بذاته، فالشمس مظهر اسمه الله؛ لأنه الممد بنوره جميع الكواكب، كما أن الاسم (الله) تستمد جميع الأسماء حقائقها منه؛ والقمر مظهر اسمه الرحمن؛ لأنه أكمل كوكب يحمل نور الشمس، كما أن الاسم (الرحمن) أعلى مرتبة في الاسم (الله) من جميع الأسماء كما سبق بيانه في بابه، والمشتري مظهر اسمه الرب لأنه أسعد كوكب في السماء، كما أن اسم الرب أخص مرتبة في المراتب لشموله كمال الكبرياء لاقتضائه المربوب؛ وأما زحل فمظهر الواحدية لأن كل الأفلاك تحت حيطته، كما أن الاسم (الواحد) تحته جميع الأسماء والصفات، وأما المريخ فمظهر القدرة؛ لأنه النجم المختص بالأفعال القهارية، وأما الزهرة فمظهر الإرادة، لأنه سريع التقلب في نفسه، فكذلك الحق يريد في كل آن شيئاً؛ وأما عطارد فمظهر العلم لأن الكاتب في السماء،

وبقية الكواكب المعلومة مظاهر أسمائه الحسنى التي تدخل تحت الإحصاء؛ وما لا يعلم من الكواكب الباقية فإنها مظاهر أسمائه التي لا يبلغها الإحصاء، فلما ذاقت ذلك أرواح الفلاسفة من حيث الإدراك الاستعدادي الموجود فيها بالفطرة الإلهية، عبدت هذه الكواكب لتلك اللطيفة الإلهية الموجودة في كل كوكب. ثم لما كان الحق حقيقة تلك الكواكب اقتضى أن يكون معبوداً لذاته فعبدوه لهذا السر»[(١)].

عباد الكواكب كفار مشركون، وقد بعث الله نبيه إبراهيم عليه السلام إلى طائفة منهم ليأمرهم بعبادة الله، فبدأ إبراهيم مع قومه من مبدأ التنزل مع الخصم مع إيمانه وتوحيده لله رب العالمين، وبين لهم أن هذه الكواكب التي يعبدونها من دون الله تختفي وتغيب عن معبوداتها؛ فلا تصلح أن تكون آلهة؛ فإن الإله الصدق هو من يكون قائماً بمصالح من عبده، ومدبراً له في جميع شؤونه. ثم بين لهم عليه السلام أن العبادة تكون لله وحده لا شريك له: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٧٩].

خامساً - موقف الجيلي من الثنوية والمجوس:

يعلل الجيلي قول الثنوية بإلهين متماثلين بأنهم عبدوا الله في مظهرين: مظهر الحقية وهو إله النور (الخير) عندهم، ومظهر الخلقية وهو إله الظلام (الشر) عند الثنوية؛ ولكون الأمر راجعاً إلى الوحدة؛ فإن هذه العبادة صحيحة لكون الوحدة قابلة للجمع بين الأضداد.

يقول الجيلي: «وأما الثنوية فإنهم عبدوه من حيث نفسه تعالى،

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/٧٨-٧٩.

لأنه تعالى جمع الأضداد بنفسه، وشمل المراتب الحقية والمراتب الخلقية، وظهر في الوصفين بالحكمين، وظهر في الدارين بالنعتين، فما كان منسوباً إلى الحقيقة الحقية فهو الظاهر في الأنوار، وما كان منسوباً إلى الحقيقة الخلقية فهو عبارة عن الظلمة، فعبدوا النور والظلمة لهذا السر الإلهي الجامع للوصفين وللضدين والاعتبارين والحكمين كيف شئت، من أي حكم شئت، فإنه سبحانه يجمعه وضده بنفسه، فالثنوية عبدوه من حيث هذه اللطيفة الإلهية مما يقتضيه في نفسه سبحانه وتعالى، فهو المسمى بالحق وهو المسمى بالخلق، فهو النور والظلمة»[١].

أما المجوس عباد النار فهم عند الجيلي يعبدون الذات الواحدة التي تفنى فيها جميع الأسماء والصفات كما تفنى بالنار الأجسام الطبيعية فتحول إلى طبيعتها النارية.

يقول الجيلي: «وأما المجوس فإنهم عبدوه من حيث الأحدية، فكما أن الأحدية مفنية لجميع المراتب والأسماء والأوصاف، كذلك النار فإنها أقوى الاستقصات وأرفعها، فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها، لا تقاربها طبيعة إلا وتستحيل إلى النارية لغلبة قوتها، فكذلك الأحدية لا يقابلها اسم ولا وصف إلا ويندرج فيها ويضمحل، فلهذه اللطيفة عبدوا النار وحقيقتها ذاته تعالى»[٢].

يقول الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ويقول جل

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩-٨٠.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٠.

من قائل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلا يستقيم هذا الكون إلا بالإيمان برب واحد، ولا يستقيم العباد إلا بعبادة إله واحد. وما سوى ذلك ففساد ودمار.

سادساً - موقف الجيلي من البراهمة والدهرية:

يضع الجيلي البراهمة عباد البقر بمنزلة الأنبياء في العبادة والتوحيد، ويصحح ما عليه الملاحدة المنكرون للأديان كالدهرية وأمثالهم.

يقول الجيلي: «وأما الدهرية فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال عليه الصلاة والسلام «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»(١). وأما البراهمة فإنهم يعبدون الله مطلقاً لا من حيث نبي ولا من حيث رسول، بل يقولون إن ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله، فهم مقرون بوحدانية الله تعالى في الوجود، لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل مطلقاً فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الإرسال»(٢).

وقد بين سبحانه أن حجة الدهرية وكافة الملاحدة هو إنكارهم لوجود الخالق جملة وتفصيلا: ﴿وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وبين تعالى أن من يقول هذا القول فلا علم عنده، وغاية حجة الدهري الظن الذي لا يقوم على دليل: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية: ٢٤]، والذي ليس طريقاً للحق أبداً: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

---

(١) رواه مسلم: كتاب الألفاظ من الأدب، الباب (٢)، رقم (٢٢٤٧) ٤/ ١٧٦٣ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٠.

أيضاً فإن من أشرك مع الله كل كائن في هذا الكون من حشرات وحيوانات وأشجار وأحجار وغير ذلك لا يكون عابداً لله سبحانه أبداً فضلاً عن أن يكون في الإيمان بمنزلة الرسل المقربين، فهؤلاء البراهمة أشد كفراً من غيرهم من المشركين وأقل عقلاً منهم إذا صوروا الله تعالى في أحط مخلوقاته وهي الحشرات كما هو معروف عنهم.

سابعاً - موقف الجيلي من اليهود:

حينما أتى الجيلي على ديانة اليهود؛ أكد أنهم يتعبدون الله بتوحيده، ويؤدون الصلاة مرتبة في كل يوم، ويصومون يوم عاشوراء، ويعتكفون يوم السبت وهو اليوم الذي استوى الله فيه على العرش[1] بعد أن أكمل الخلق في ستة أيام فهو يوم الفراغ؛ فلأجل هذا عبدالله اليهودُ بهذه العبادة- الاعتكاف- وفي تخصيص السبت بالاعتكاف إشارة إلى الاستواء الرحماني وحصوله في هذا اليوم، إلى أن قال: «ولو أخذنا في الكلام في جميع تعبداتهم، وما فيها من الأسرار الإلهية خشينا على كثير من الجهال أن يغتروا به فيخرجوا عن دينهم لعدم علمهم بأسراره، فلنمسك عن إظهار أسرار تعبدات أهل الكتاب»[2].

واليهود الذين يثني عليهم الجيلي هم الذين لعنهم الله على لسان أنبيائه، وهم الذين يصفون الله تعالى بكل نقيصة، وهم الذين قتلوا

---

(١) الجيلي يوافق اليهود في زمان الاستواء على العرش، وهو خلاف ما عليه المسلمون، فقد ثبت في الحديث الصحيح عند البخاري (رقم: ٣١٩٠) من حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ وفيه: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وعرشه على الماء».

(٢) ينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٨١.

أنبياء الله، ورموا بعضهم بكبائر الذنوب، ولم يرعوا لله حرمة أبداً، وأشركوا معه غيره، وعبدوا الطاغوت من دون الله، إلى غير ذلك من العظائم التي اجتمعت في اليهود أكثر من غيرهم.

ثامناً - موقف الجيلي من النصارى وعقيدتهم في التثليث:

يرى الجيلي أن قرب النصارى من المسلمين يعود لأنهم نزهوا الله في تشبيه لائق به تعالى فقالوا بوحدة وجود تجلى الحق من خلالها في عيسى ومريم وروح القدس؛ إلا أنهم أقل درجة من الموحدين لأنهم حصروا مظاهر الألوهية في ثلاثة فقط.

يقول الجيلي: «وأما النصارى فهم أقرب من جميع الأمم الماضية إلى الحق تعالى، فهم دون المحمديين. وسببه: أنهم طلبوا الله تعالى، فعبدوه في عيسى ومريم وروح القدس ثم قالوا بعدم التجزئة، ثم قالوا بقدمه على وجوده في محدث عيسى، وكل هذا تنزيه في تشبيه لائق بالجناب الإلهي، لكنهم لما حصروا ذلك في هؤلاء الثلاثة نزلوا عن درجة الموحدين»[(1)].

كما يرى الجيلي أن قوم عيسى ضلوا من حيث المفهوم؛ لكنهم عبدوا الله من حيث الأصالة، ومن حيث كونهم خلق الله تعالى؛ ولهذا كان اعتذار عيسى لقومه للحق عز جل: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المَائدة: ١١٨]؛ لعلمه عليه السلام أن قومه لم يخرجوا من كونهم عباد الرحمن.

ويقرر الجيلي في البدء أن التثليث عند النصارى كالبسملة عند المسلمين حيث يذكر فيها ثلاثة أسماء إلهية هي: الله والرحمن

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٨١.

والرحيم؛ فيقابلها عند النصارى : الأب والأم والابن وهذه الثلاثة كناية عن الذات الإلهية بزعم الجيلي.

يقول الجيلي : «وأول الإنجيل باسم الأب والأم والابن، كما أن أول القرآن بسم الله الرحمن، فأخذ هذا الكلام قومه على ظاهره؛ فظنوا أن الأب والأم والابن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ؛ فحينئذ قالوا إن الله ثالث ثلاثة، ولم يعلموا أن المراد بالأب هو اسم الله، والأم كنه الذات المعبر عنها بماهية الحقائق، وبالابن الكتاب وهو الوجود المطلق؛ لأنه فرع ونتيجة عن ماهية الكنه»(١).

ثم يبين الجيلي أن عيسى عليه السلام كان دوره فقط النقل فقط بحسب علمه إلا أن قومه كانوا أكثر فهماً له لحقيقة الألوهية؛ فلم يقفوا على ما بينه عيسى عليه السلام لهم بل تجاوزوه إلى ما ظهر أنه شرك بالتثليث وهو عين التوحيد المطلوب .

يقول الجيلي : «قوله: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي﴾ [المَائدة: ١١٧] أن أبلغه إياهم، وهو هذا الكلام، ثم قال: ﴿أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المَائدة: ١١٧]؛ لينتفي ما توهموه أنه هو الرب وأمه والروح؛ وليحصل بذلك البراءة لعيسى عند الله؛ لأنه بين لهم، فلم يقفوا على ما بين لهم عيسى، بل ذهبوا إلى ما فهموه من كلام الله تعالى. فقول عيسى في الجواب: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي﴾ [المَائدة: ١١٧] على سبيل الاعتذار لقومه، يعني أنت المرسل لي إليهم بذلك الكلام الذي أوله بسم الأب والأم والابن ؛ فلما بلغتهم كلامك حملوه على ما ظهر لهم من

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٤.

كلامك، فلا تلمهم على ذلك ؛ لأنهم فيه على ما علموه من كلامك، فكان شركهم عين التوحيد ؛ لأنهم فعلوا ما علموا بالإخبار الإلهي في أنفسهم»(١).

ويستدل الجيلي بصواب شرك أهل التثليث؛ أن عيسى عليه السلام وصفهم بأنهم عباد الله: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المَائدة: ١١٨]، وطلب لهم المغفرة لعلمه عليه السلام أن قومه لم يخرجوا عن عين التوحيد. ويفسر الجيلي في نفس الآية معنى الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد في خطاب عيسى لله. فالله حقيقة عيسى، وعيسى عين حقيقته، ولا مغايرة؛ فالكل واحد.

يقول الجيلي : «اعتذر عيسى عليه السلام لقومه بذلك الجواب للحق حيث سأله: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ١١٦]، ولهذا تطرق إلى أن قال: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المَائدة: ١١٨]، ولم يقل في قوله : (وإن تعذبهم فإنك شديد العقاب) ولا ما يشابه ذلك بل ذكر المغفرة طلباً لهم من الحق إياها ؛ حكماً منه بأنهم لم يخرجوا عن الحق. فكان طلب عيسى لقومه المغفرة عن علم أنهم يستحقون ذلك ؛ لأنهم على حق في أنفسهم؛ ولو كانوا في حقيقة الأمر على باطل، فكونهم على حق في معتقدهم هو الذي يؤول إليه أمرهم. حيث قال بعدها : ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ يعني كانوا يعبدونك ..؛ لأنهم على الحقيقة محقون؛ لأن الحق تعالى هو حقيقة عيسى، وحقيقة أمه، وحقيقة روح القدس؛ بل حقيقة كل شيء، وهذا معنى قول عيسى عليه السلام ﴿فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ [المَائدة: ١١٨] فشهد لهم عيسى عليه السلام أنهم عباد الله،

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٤.

وناهيك بها من شهادة لهم»(١).

ثم يختم الجيلي حديثه بتفسير التثليث تفسيراً يقوم على نظريته في وحدة الوجود؛ حيث إن الله تجلى لقوم عيسى في عيسى عليه السلام كما تجلى لهم في مريم وروح القدس؛ فشهد النصارى الله تعالى في مظاهره الثلاثة التي تجلى بها فعبدوه في هذه المظاهر وكانوا محقين في ذلك إلا أن خطأهم هو حصرهم لتجليات الله في هذه المظاهر الثلاثة فقط.

يقول الجيلي: «فكان الإنجيل عبارة عن تجليات أسماء الذات، يعني تجليات الذات في أسمائه، ومن التجليات المذكورة تجليه في الواحدية التي ظهر بها على قوم عيسى في عيسى، وفي مريم وفي روح القدس، فشهدوا الحق في كل مظهر من هذه المظاهر. وهم ولو كانوا محقين من حيث هذا التجلي، فقد أخطأوا فيه وضلوا، أما خطؤهم فكونهم ذهبوا فيه إلى حصر ذلك في عيسى ومريم وروح القدس»(٢).

ويقول في موضع آخر: «ولهذا لما سأل الله عيسى فقال له: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦] -قَدَّمَ التنزيه في هذا التشبيه- ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ [المائدة: ١١٦]، يعني كيف أنسب المغايرة بيني وبينك، فأقول لهم: اعبدوني من دون الله وأنت عين حقيقتي وذاتي وأنا عين حقيقتك وذاتك، فلا مغايرة بيني وبينك..، ثم قال: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ﴾ [المائدة: ١١٦] يعني من نسبة الحقيقة العيسوية أنها الله: ﴿فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة: ١١٦]، يعني إني لم أقله إلا

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٤.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٧٥.

على الجمع بين التنزيه والتشبيه وظهور الواحد في الكثرة، لكنهم ضلوا بمفهومهم ولم يكن مفهومهم مرادي.. فأظهرت لهم الحقيقة الإلهية في ذلك ليظهر لهم ما في أنفسهم، وما كان قولي لهم إلا أن اعبدوا الله ربي وربكم، ولم أخصص نفسي بالحقيقية الإلهية بل أطلقت ذلك في جميعهم، فأعلمتهم بأنه كما أنك ربي، بمعنى حقيقتي أنت ربهم، بمعنى حقيقتهم»(١).

ولا شك في أن ما ذهب إليه الجيلي هنا تأويل باطني قرمطي فيه تكذيب لله تعالى ولنبيه عيسى عليه السلام؛ فإن ما بعث عيسى عليه السلام به هو توحيد الله سبحانه وتعالى وعبادته وحده دون سواه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢].

وقوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ﴾ [المائدة: ١١٧]، أي: ما أمرتني به من دعوتهم لعبادتك، فإني عبد متبع لأمرك. وقوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ﴾ [المائدة: ١١٨] أي أنت أعلم بأحوالهم من أنفسهم فلولا أنهم أشركوا وبدلوا لما استحقوا العذاب ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [المائدة: ١١٨]، أي: فمغفرتك صادرة عن عزة وقدرة، وعن مقتضى حكمتك في المغفرة لمن تاب وأتى بأسباب المغفرة، لا عن عجز وضعف وغفران لمن لا يستحقه(٢).

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٦٩.

(٢) ينظر تفسير الطبري: ١١/ ٢٣٨-٢٤١، وتفسير ابن سعدي: ص ٢١١.

تاسعاً - الإسلام عند الجيلي:

ولكي يذر الرماد في العيون، يجعل الجيلي الاختلاف بين الأديان هو في درجة الكمال لا في أصل الحق، فالحق واحد، والناس متفاوتون في درجات الكمال، في نظره بتفاوت كمال الصورة الإلهية التي يصورن بها الحق في عقائدهم وعباداتهم. وإذا كان في كل عقيدة وفي كل عبادة شيء من الحق، فأكمل الأديان تلك التي أرسل بها الرسل، وأكمل هذه على الإطلاق "الإسلام". وفي ضوء هذا التفاوت تكون درجات القرب من الله. يقول الجيلي: «المحمديون عبدوه من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات، فقد عبدوه من حيث الجميع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجه من باطن وظاهر، فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته، فلهذا فازوا بدرجة القرب من أول قدم، بخلاف من عبده من حيث الجهة وقيده بمظهر كالطبائع أو الكواكب أو كالوثن أو غيرهم، فإنهم المشار إليهم بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾ [فُصّلَت: ٤٤]؛ لأنهم لا يرجعون إليه من حيث ذلك المظهر الذي عبدوه من حيث هو ولا يظهر عليهم في غيره، وذلك عين البعد الذي نودوا إليه من حيث هو، وبعد الوصول إلى المنزل يتحد من نودي من قريب ومن نودي من بعيد فافهم»(١).

والاستثناء الوحيد للإسلام من بين الأديان عند الجيلي هو أنه أمر بعبادة الله عبادة مطلقة من غير تقييد له تعالى في مظهر واحد من مظاهره وتجلياته بعكس غيرهم من الأمم الذين عبدوا الله تعالى في مظهر واحد أو في مظاهر محددة. يقول الجيلي: «وقد اهتدى ورثة علم

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.

محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني، وشهدوا الحق في جميع أجزاء الوجود»[١].

ويأخذ معنى كلمة التوحيد عند الجيلي معنى وجودياً يقوم على أساس أن كل ما يعبد في هذا الوجود هو في الحقيقة عبادة لله. فالله - تعالى عمّا يقول الجيلي- هو الظاهر في جميع المعبودات سواء كانت أصناماً أو كواكب أو أشخاصاً تصرف لهم العبادة. فهؤلاء كلهم لهم حكم الألوهية حقيقة لا مجازاً ؛ لأن هذه الذوات وكل الذوات هي ذات الله تعالى.

يقول الجيلي مفسراً لا إله إلا الله: «يعني الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان، والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة فما تلك الآلهة كلها إلا أنا ؛ ولهذا أثبت لهم لفظ الآلهة، وتسميته لهم بهذا اللفظ من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقية لا مجازية.. لأن الحق تعالى عين الأشياء.. لكنه إنما أراد الحق أن يبين لهم أن تلك الآلهة مظاهر، وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو فقال: لا إله إلا أنا؛ أي: ما ثَمَّ من يُطلق عليه اسم الإله إلا وهو أنا، فما في العالم من يعبد غيري.. لا إله إلا أنا؛ أي ما ثَمَّ إلا أنا، وكل ما أطلقوا عليه اسم الإله؛ فهو أنا»[٢].

بهذا المنطق الهدام يسعى الجيلي لتمييع القضايا الاعتقادية، وهدم الأديان، وبناء دين عالمي أساسه تساوي الناس في الحق بزعمه، وركنه

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٥.
(٢) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.

شهادة القلوب بأن الخير في ذلك الأمر الذي اعتقده المعتقد، ومستنده حسن النية عند جميع الناس فيما يعتقدون. وثمرته أن: «الكفر سر الإيمان»[(١)].

٣- أبو سعيد بن أبي الخير:

يرى أبو سعيد أن الخلاف بين الأديان يعود إلى الاختلاف بين البشر في صفاتهم الإنسانية فقط، وهي أمور لا تؤثر على اجتماعهم على هدف واحد هو الإيمان بإله واحد لجميع الأديان يسع الجميع عبادته وإن اختلفوا ظاهراً.

يقول أبو سعيد: «كل الأديان السماوية تعترف أن المعبود إله واحد لا شريك له، وهو الهدف الأعلى الواجب الوجود. فهو الأحد من جميع الوجوه، ومن مختلف وجهات النظر.. فالثنائية والتعددية مستحيلة لله تعالى. فمهما كان المسافرون كثيرين، وطرائقهم عديدة للوصول إلى معرفة الله سبحانه؛ فإن الفروق والاختلافات بينهم ستضيق وتتضاءل حتى تتلاشى نهائياً؛ لأن الهدف لهم جميعاً واحد؛ فالتعددية تؤول بالضرورة إلى الوحدة، لدى وصولهم إلى معرفة الهدف المشترك المنشود جلا وعلا. إن الخلافات بينهم ناتجة عن صفاتهم الإنسانية المتمايزة، وخلال الرحلة تحصل تغيرات على كل المسافرين وتبدل حالهم من حال. ولكن حالما يصلون إلى الهدف المشترك، الذي يبحث عنه ويرغبه كل منهم، لا تلبث الفروق في الرؤية أن تزول، وتصبح الوحدة بديلاً للاختلاف، والكل واحد والواحد هو الكل»[(٢)].

(١) لوامع البرق الموهن: ق ٥ أ.

(٢) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص ٣١.

وقول أبي سعيد إن الاختلافات بين الأديان ناتجة عن صفاتهم الإنسانية، قول يناقض العقل؛ إذ كيف يمكن تفسير اجتماع الناس بمختلف أجناسهم، وتباين صفاتهم على دين الإسلام مثلاً، والذي نجده في أقصى الشرق؛ كما نجده في أقصى الغرب. فاختلاف الناس في صفاتهم لا يلزم منه تعداد أديانهم وكثرة معتقداتهم. أيضاً فإن اختلاف الأجناس وتبيان الصفات فيه حكمة لله تعالى، هي التعارف بين الشعوب كما قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: ١٣]، ومع ذلك فلم يكن اختلاف الجنس مانعاً عن قبول الحق، ولذا قال تبارك وتعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، كما أن اختلاف الجنس وتباين الصفات بين البشر ليس سبباً يحول دون الإيمان بالله تعالى وبرسوله ﷺ وبالإسلام الذي جاء به، ولهذا قال رسول الله ﷺ «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي...» الحديث، وفيه: «بعثت إلى كل أحمر وأسود»[1].

٤- فريد الدين العطار:

يستهل العطار دعوته لوحدة الأديان من خلال إيمانه بوحدة الوجود؛ فالجميع هو الله، ولا وجود إلا لله وحده؛ والأشياء لا وجود لها مطلقاً.

يقول العطار: «الجميع هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم، والوجود لله وحده. وليس لهذه الأشياء جمعياً إلا

(١) رواه البخاري: كتاب التيمم، الباب الأول، رقم (٣٣٥). ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (٥٢١) ١/ ٣٧٠ من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

الاسم، ولتمعن النظر، فما هذا العالم أو ذاك إلا الله وحده، ولا وجود إلا له، وإن كان هناك موجود فهو الموجود وحده»(١).

ويدعو العطار إلى أن يكون الإيمان بوحدة الوجود هو قبلة كل فرد؛ حتى يجتمع الناس على عبادة إله مطلق لا يتصف بوصف غير الوجود. فلا وجود للكعبة ولا للدير ولا للصوامع .. ويتحد الجميع في قبلة واحدة ودين واحد.

فيقول: «ولتمض في طريق الوحدانية متجنباً الثنائية، وليكن لك قلب واحد، وقبلة واحدة، وطريق واحد»(٢). ويقول العطار: «ليس في عين الإنسان إلا شيء واحد، حيث لا وجود هنا للكعبة والدير»(٣).

ومقصد العطار في نفي الكعبة والتي تمثل الإسلام، والدير، والذي يمثل النصارى؛ هو نفي الفروق بين الأديان ؛ فلا فرق بين الإسلام وبين النصرانية ؛ وللإنسان الحرية التامة في عبادة الله على أي دين شاء، وهو ما أكده بقوله : «إذا لم توجد الكعبة فالدير موجود»(٤).

ومن ثم يؤكد أنه لا اعتبار للفروق بين الأديان، ولا فرق بين الكفر والدين، بل المؤمن الحقيقي هو من يتسع قلبه للكل: «الكفر للكافر والدين للمتدين، أما قلب العطار فله آفانين الآمك»(٥).

---

(١) منطق الطير: ص١٤٣. والطلسم كلمة أعجمية يستعلمها العرب بمعنى الخفاء والتكتم. ينظر المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم: ص ٧٣٥.

(٢) منطق الطير: ص ١٤٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٩.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٢٤.

(٥) المصدر السابق: ص ١٥٤.

ويقول العطار: «عليك أن تتقدم متخلياً عن الكل، وإن لم يبق لك علم شيء فواجبك أن يتطهر قلبك من الصفات، فسرعان ما يستمد من الحضرة نور الذات.. في اندفاعك لمعرفة السر، وإن يجتمع الكفر والإيمان أمامك فستقبل كليهما حتى يفتح الباب، وحينما يفتح لك الباب يتساوى الكفر والدين، حيث لن يبقى هذا ولا ذاك»(١).

والإسلام والكفر لا يتساويان أبداً ولا يجتمعان، قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [آل عمران: ٥٦-٥٧]. ولو كان الإسلام والكفر بمنزلة واحدة عند الله؛ ما كان هناك حاجة لإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والأمر بقتال المشركين. وما انقسم الناس إلى سعداء وأشقياء، وأهل جنة وأهل نار.

٥- عمر بن الفارض:

النزعة إلى وحدة الأديان ظاهرة في شعر ابن الفارض، خصوصاً في تائيته الكبرى، كما تبدو نزعة التأليه الذاتي بارزة في شعره(٢)، وشواهدها كثيرة. وكلتا هاتين النزعتين من إفرازات وحدة الوجود عند ابن الفارض، والذي يهمنا هنا هو الدعوة إلى وحدة الأديان.

ومن مبدأ مذهبه الوجودي يرى ابن الفارض أن الكل واحد، وأن

(١) منطق الطير: ص ٣٥٩.

(٢) ينظر التائية الكبرى الموسومة بنظم السلوك (البيتان: ٤٦٥-٤٦٦، ص ٢٧٦).

الخالق عين المخلوق والعكس صحيح؛ كما أن كل عبادة يؤديها إنما يؤديها في الحقيقة لذاته هو لأن العين واحدة، كما أن كل عابد يصلي فإن صلاته صحيحة لأن المرجع إلى ذاته والتي هي عين الرب، يقول ابن الفارض:

وكل الجهات الست نحوي توجهَّت ... بما تَمَّ من نُسْك وحَج وعمرة
لها صَلَواتي بالمقام أُقِيمُها ... وأشهدُ فيها أنها لي صَلَّتِ
كِلانا مُصَلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى ... حقيقته بالجمع[1] في كل سجدة
وما كان لي صلى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أداء كُلِّ ركعة[2]

وفي الأبيات التالية يعبر ابن الفارض عن وحدة الأديان، وأنها طرق لغاية واحدة بلسان الجمع موضحاً اتفاقها كلها مهما اختلفت مظاهرها :

فبي مجلسُ الأذكار سمعُ مُطَالعٍ ... ولي حانةُ الخمار عينُ طليعة
وما عقدَ الزُّنَار حُكما سوى يدي ... وأن حُلَّ بالإقرار بي فهيَ حَلَّتِ
وإن نارَ بالتنزيلِ محرابُ مسجدٍ ... فما بار بالإنجيل هيكلُ بيعةِ
وأسفارُ توراةِ الكليم لقومهِ ... يُنَاجي بها الأحبارُ في كل ليلة
وإن خرَّ للأحجار في البُدِّ عاكفٌ ... فلا تعدُ للإنكار بالعصبية
فقد عبدَ الدينارَ معنىً منزهٌ ... عن العار بالإشراك في الوثنية
وقد بلغَ الإنذارُ عنيَ من يعي ... وقامت بي الأعذارُ في كل فرقة
وما زاغتُ الأبصار من كل ملةٍ ... ولا راغت الأفكارُ من كل نحلة

---

(١) الجمع عند الصوفية هو " شهود الحق " أي الله بلا خلق. ينظر: لطائف الإعلام، للقاشاني: ١/ ٣٩٢.

(٢) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى الأبيات: ١٥١-١٥٤، ص ٢٤٠.

وما احتار من للشمس عن غِرَّةٍ صبا[١] وإشراقُها من نورِ إسفارِ غُرَّتي
وإن عبدَ النارَ المجوسُ ومن انطفت كما جاء في الأخبار في ألف حِجَّة[٢]
فما قصدوا غيري وإن كان قصدُهُم سواي وإن لم يُظهِروا عقدَ نية[٣]

هذه الأبيات من تائية ابن الفارض، تبين لنا أن الأديان المتباينة إنما تنطوي كلها على جوهر واحد، وتعبر كلها عن حقيقة واحدة كما أن من لا دين له هو على درجة واحدة مع المتدين، وكما أن المساجد تتنور بتلاوة القرآن فما بارت الهياكل والبيع- وهي أماكن عبادة اليهود والنصارى- بقراءة الإنجيل والتوراة، ولئن عبد الوثني الأحجار والأصنام من حيث الصورة؛ فلقد عبد الدينار من عبده من حيث المعنى وهو يشير هنا لحديث النبي ﷺ: «تعس عبد الدينار تعس عبدالدرهم»[٤]. وكذلك فإن من عبد الشمس والنار فكل عابد من كل ملة؛ لم يقصدوا ولم يعبدوا إلا الله حيث توهموا نوره نار فضلوا عن الهدى في عين الهدى[٥].

وعبودية الدينار التي وردت في الحديث ليس معناها: الإشراك مع الله في عبادته، والوقوع في الشرك الأكبر كما زعم ابن الفارض، ليثبت

(١) صبا: مال. ينظر: تاج العروس، مادة " صبو" ١٩/ ٥٩٣.
(٢) يقصد أن نار المجوس ظلت تشتعل ألف عام خمدت ليلة مولد النبي ﷺ رواه الطبري في تاريخه (٢/ ١٦٧) وأبو نعيم في دلائل النبوة: ١/ ١٣٩، والبيهقي في دلائل النبوة: ١/ ١٢٦، وقال المحقق: «هذا حديث ليس بصحيح».
(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى الأبيات: ٧٣١-٧٤١، ص ٣٠٧-٣٠٨.
(٤) الحديث سبق تخريجه: ص ٤١٣.
(٥) ينظر كشف الوجوه الغر: ٢/ ٢٢٥-٢٢٧. وشرح تائية ابن الفارض لقيصري: ص٢٢٩-٢٣٠.

مذهبه في الوحدة وأن الدينار هو صورة من صور الله المتعددة -تعالى الله عن قول ابن الفارض علواً كبيراً -وإنما المراد بالحديث: أن من انغمس وحرص على جمع الدينار أشد الحرص وقام على حفظه لغير حاجته ودون أن ينفق منه في الأوجه المشروعة والمباحة، فقد أصبح عبداً لهذا الدينار. وخص العبد بالذكر ليؤذن بانغماسه في محبة الدنيا وشهواتها، كالأسير الذي لا يجد خلاصاً ولم يقل جامع الدينار ولا مالك الدينار؟ لأن المذوم من الملك والجمع الزيادة على قدر الحاجة[1].

وهذه الأديان عند ابن الفارض هي كالمرايا المتقابلة كل واحدة منها تعكس ما في الأخرى ولا تنفي أو تبطل غيرها من الأديان، فما دامت الغاية واحدة؛ فلا يجوز الطعن في أي دين سماوياً كان أو وضعياً أو تفضيل دين على دين آخر مهما كان الاختلاف، ولا يكون الحكم على الأديان من باب اختلاف مظاهرها، وطرق العبادة والشعائر التي تتعبد بها، فإن هذا لا يطعن في أن جوهر هذه الأديان واحد، وإثبات اتفاقها في الجوهر برغم ما بينها من تباين في التفاصيل، إنما هو ثمرة مبدأ الوحدة الذي يقضي بنفي الكثرة والتعدد. وقد نظر ابن الفارض إلى الأديان الأخرى على قدم المساواة مع الإسلام، فهذه الأديان مهما خالفت الإسلام هي عند ابن الفارض ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد كما جاء به الإسلام.

٦- عبدالحق بن سبعين[2]:

سبق معنا بيان مفهوم الوحدة المطلقة التي يدعو إليها ابن سبعين.

---

(١) ينظر فتح الباري: ١١/ ٢٥٩.

(٢) عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر، ابن سبعين القرشي، المخزومي، أبو محمد المريسي. ولد سنة (٦٤١هـ) من المنكرين للنبوات، والقائلين =

وهنا نتبين موقفه من الأديان من خلال إيمانه بالوحدة المطلقة.

أولاً- حقيقة الإله في الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

يذكر أن ابن سبعين كان في آخر حياته يرغب في الذهاب إلى الهند وقال إن أرض الإسلام لا تسعه، لأن أهل الهند مشركون، يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان[(١)]. وعلة ذلك عند ابن سبعين هي أن الله «واجب الوجود موجود مع الأشياء (كلها) ومقوم لوجودها على حالة واحدة»[(٢)]. كما أن الحق تعالى كما يزعم ابن سبعين هو: «عين كل ظاهر فحق له أن يتسمى بالظاهر، وهو معنى كل معنى فحق له أن يتسمى بالباطن»[(٣)].

ولأن ابن سبعين يثبت وجوداً واحداً جامعاً لكل شيء، وهو الله، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق فلا أثنينية مطلقاً يقول ابن سبعين: «ومما ظهر لي في الوجود، أن الذوات كلها ذات ذلك الوجود..، والوجود في كل موجود هو الحق فيه، وقولك الجسم

= بوحدة الوجود، برع في علوم الفلسفة، وأصول الدين على طريقة الأشاعرة ثم انتحل التصوف على طريقة الاتحادية. أخذ مذهبه عن اتباع ابن أحلى، وابن المرأة من أهل مرسية؛ وهم يقولون بوحدة الوجود، ويحللون الخمر، وجواز نكاح أكثر من أربع، وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف؛ كما أنهم يتعاطون السحر، كما أخذ عن أبي إسحق بن دهاق، وبرع في طريقة الشوذية. نفي من المغرب بعد ادعائه النبوة، ومكث بمصر فترة ثم استقر بمكة، وتحنث مدة في غار حراء ينتظر الوحي توفي في مكة سنة (٦٦٩هـ) يقال أنه انتحر. ينظر الإحاطة في أخبار غرناطة: ٤/ ٣١، والعقد الثمين، للفاسي: ٥/ ٣٢٦.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية: ١/ ٨٢، وما بعدها.

(٢) الرسالة الرضوانية (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ٣٤٣.

(٣) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٠.

والجوهر والعرض هو الوهم، وهو غير الجليل، وما يخالف المبحوث عنه، فالحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم، وتلك العوالم هي أمور الله، ولذلك يقول الحق: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿١٠٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٩]»[1].

وابن سبعين في قوله بالوحدة المطلقة؛ لا يفرق بتاتاً بين الحق والخلق، ومن ظن خلاف ذلك فهو واهم أشد الوهم عند ابن سبعين؛ ومن ثم فإن كل شيء في الوجود هو صورة الله حقيقة ويدخل في هذا الإطلاق كل المعبودات التي تعبد من دون الله، كما أن المتناقضات داخلة في هذا المفهوم «ينظر الضد لضده فيه بعين الملاءمة والتودد»[2]. فالله عند ابن سبعين هو الجامع لكل شيء في نفسه، والحاوي لكل وجود ظاهر وباطن «وهو الذي صورة كل شيء وغايته، ومقدم الوجود، وضرورته التي لا انفكاك له عنها، وهو البدّ اللازم الذي يلزم لكل موجود سواه»[3].

يقول ابن سبعين: «الحق هو صورة كل شيء موجود وغايته، أعني أنه لا حقيقة لشيء إلا بالحق ولا وجود إلا منه، والوجود الحق واحد والعالم وما فيه، أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يسرى له منه فالفعل في العالم على الإطلاق له، والكلي والجزئي له، والانفعال والهيئات له. وبالجملة الجواهر الجسمانية والجواهر الروحانية والأعراض الجسمانية، والأعراض الروحانية ملكه وفعله،

---

(١) رسالة خطاب الله بلسان نُورِهِ، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٢٢٦.
(٢) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين) ص ١٩١.
(٣) بد العارف: ص ٣٢٤.

وهو لكل موجود صورة مقومة له، والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلم متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وُجِد»[1].

أيضاً فإن نظرة ابن سبعين للأديان والشرائع تنبع من نظريته في الوحدة المطلقة، وأساسها قوله بالإحاطة. وهذه الإحاطة يقرب ابن سبعين حقيقتها بمثال، هو أن: «الإحاطة شبه مغناطيس، والموجودات كالحديد، والنسبة الجامعة بينها هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الوجود»[2].

ولا شك في أن وحدة الأديان ظاهرة عند ابن سبعين من خلال نظريته في الإحاطة، وذلك من الجوانب التالية:

الجانب الأول - من خلال معنى الإحاطة عند ابن سبعين:

إذ أن مفهوم الإحاطة عند ابن سبعين هي التي يدخل فيها كل موجود فهي تحيط به، وأن ما يمكن تصوره وهما أنه خارج عنها، فهو ممنوع ومعدوم، إلا أنها ليست كالمكان ولا توجْد في مكان، ولا يحيط بها زمان ولا تعدد فيها ولا إضافة ولا إخبار، وهي الذاكر والذكر والمذكور[3]: «فهي الكل بمعنى واحد ليس إلا»[4]. فهذه الإحاطة هي الوجود الكلي وما يحتويه من موجودات متباينة المراتب، ومختلفة النسب، ومتناقضة الحقائق، فذلك كله موجود داخل الإحاطة لأن الخارج عنها لا وجود له على الإطلاق بل هو الوهم بعينه

---

(١) بد العارف: ص ٣٠٣.

(٢) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٥.

(٣) ينظر كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٥.

(٤) كتاب الإحاطة: ص ١٣٥.

«الإحاطة لا يشذ عنها شيء، ولا يفوتها شيء، ولا تحمل على شيء؛ لأنها حصرت الأشياء، ولا تحمل على شيء .. وذكر الأشياء وهم من الأوهام»[١].

الجانب الثاني - أن الإحاطة هي الله في الحقيقة عند ابن سبعين:

الإحاطة عند ابن سبعين هي آنية الآنيات، وهوية الهويات، وماهية الماهيات، وكل ذلك قل أو كثر معنى واحد، وذلك المعنى هو الحق تعالى عن ذلك[٢].

يقول ابن سبعين: «انظر إلى الإحاطة وتأمل فيها، وحرر القول فيها ..، وأن قولك الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة، وقد يقال معها بتواطؤ، بل هي الكل، وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص والفرد والزوج والعدد والمعدوم ثم غير ذلك من حيث هي ذلك»[٣]. ويقول أيضاً: «الله فقط! الله في كل شيء بكله، وليس في الكل والبعض، وهو شيء فيه ما ليس بشيء وما هو بشيء معاً، فعين ما ترى ذات لا تُرَى، وذات لا ترى عين ما ترى»[٤].

ويبين ابن سبعين حقيقة قوله بصورة أكثر وضوحاً، ويصرح أن العبد الهالك عين الرب المالك، وأنه لا فرق في الحقيقة بين الرب والعبد والوهم والحق؛ فهي مترادفات لمعنى واحد: «قل رب مالك،

---

(١) كتاب الإحاطة: ص ١٤٢.
(٢) كتاب الإحاطة: ص ١٤٧.
(٣) كتاب الإحاطة: ص ١٣٤.
(٤) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٦.

وعبد هالك، ووهم حالك، وحق سالك، وأنتم ذلك»[١]، فالحقيقة الوجودية التي هي الإحاطة - جامعة لذلك كله، وإليها يشير بقوله: «وأنتم ذلك»، يعني: أنتم مجموع الرب والعبد والحق والوهم.

وقال في وصيته لتلاميذه: «إن في كل شيء سراً من سره، جمد في الجمادات، وظهر في النبات، وتحرك في الحيوان، وأعلن في الإنسان»[٢]. فهو: «في الماء ماء، وفي النار نار، وفي الحلو حلو، وفي المرِّ مُر»[٣].

الجانب الثالث - الإحاطة شاملة كلّ المتناقضات:

إن الإحاطة التي يحدثنا عنها ابن سبعين تتصف باحتوائها كلّ المتناقضات والمتضادات الوجودية، فلا موجود من الموجودات يمكن أن يوصف بأنه أرفع أو أشرف من الآخر، ولا تمايز بين مراتب الموجودات أبداً «فحي بن يقظان فيها، والجاهل من الناس، بل الحيوان والنبات، والمعدن كالشيء الواحد»[٤]، وقد «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو مع الورد، واتفق فيه السفر مع الفرد، وبالجملة السبت هو يوم الأحد، والموحِّد هو عين الأحد، ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر، والأول في العيان هو الآخر، والباطن في الجنان هو الظاهر، والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني، وهذه وحدات حكمية لا

(١) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٣.
(٢) وصية ابن سبعين لأصحابه، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ٣١٥.
(٣) رسالة الألواح (ضمن رسائل ابن سبعين): ص ١٩٢.
(٤) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٣٦.

أحداث وهمية»[١].

وابن سبعين من أكثر الصوفية في التلاعب بالألفاظ[٢] إلى درجة تصل حد الهذيان، وقد وصف ابن دقيق العيد كلام ابن سبعين بأنه الكلام الذي تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته[٣]. ومنها قوله بالإحاطة التي لا يقبلها عقل سليم، فضلاً أن يكون لها وجه شرعي تستند إليه، والله سبحانه وتعالى محيط بكل شيء؛ ولكن ليس بالمعنى الذي يريده ابن سبعين أنه تعالى يحوي الأشياء كما زعم ابن سبعين ؛ بل هو سبحانه محيط بالأشياء إحاطة عامة، فهي كلها تحت قدرته، لا يمكن شيئاً منها الخروج عن إرادته فيه، ولا يمتنع عليه منها شيء، وهو تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، وهذه الصفة تفيد كمال علمه سبحانه وقدرته، وانتفاء الغفلة والعجز عنه[٤]. وهذا الاسم متضمن لأسمائه تعالى: العليم والقدير، والسميع، والبصير، والرقيب وغيرها من أسمائه تعالى الحسنى. والصفة المشتقة من اسمه سبحانه "المحيط" هي الإحاطة. وفي القرآن الكريم نصوص كثيرة تثبت هذا الاسم له تعالى منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ﴿٢٠﴾﴾ [البُرُوج: ٢٠]، وقوله جل وعلا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴿١٢٦﴾﴾ [النِّسَاء: ١٢٦]، وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ أَلَآ

---

(١) كتاب الإحاطة، ضمن رسائل ابن سبعين: ص ١٤٣.

(٢) كما هو ملاحظ فيما سبق إيراده من نصوصه، وكما هو أسلوبه في أغلب رسائله، وكتابه بد العارف.

(٣) ينظر الوافي بالوفيات: ١٨/ ٦٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٦/٢٥، وشأن الدعاء، للخطابي: ص ١٠٢. والمنهاج في شعب الإيمان للحليمي: ١/ ١٩٧-١٩٨، وتفسير القرآن، للسمعاني: ١/ ٥٤.

﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىۡءٍ مُّحِيطُۢ ﴿٥٤﴾﴾ [فُصّلَت: ٥٤]، وغيرها من الآيات.

وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما المراد: «إحاطة عظمة وسعة وعلم وقدرة، وأنها بالنسبة إلى عظمته كالخردلة، كما روى ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ما السماوات السبع، والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن، إلا كخردلة في يد أحدكم»[(١)]. ومن المعلوم ولله المثل الأعلى أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها وأحاطت قبضة بها. وإن شاء جعلها تحته، وهو في الحالين مباين لها، عالٍ عليها فوقها من جميع الوجوه، فكيف بالعظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف، فلو شاء لقبض السموات والأرض اليوم، وفعل بها كما يفعل يوم القيامة، فإنه لا يتجدد له إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن»[(٢)].

وقد نقلت عظائم عن ابن سبعين منها قوله: «لقد تحجر ابن آمنة حين قال لا نبي بعدي»[(٣)]، ونقل ابن القيم أن ابن سبعين وصف الطائفين حول البيت بأنهم حُمُرُ المدار[(٤)].

وهذه الأقوال ليست بمستغربة أبداً عن هؤلاء الغلاة؛ الذين يرون أن الإسلام مثله مثل غيره. وللعبد أن يختار ما تميل إليه نفسه من الأديان؛ فهي عبارة عن روافد تصب في بحر الوحدة.

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٢٤/ ١٧) عن أبي الجوزاء عن ابن عباس به. وإسناده حسن. كما ذكر محمد الحمودي في تحقيقه لشرح العقيدة الطحاوية، ص ٣٢٨. الحاشية.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، ص ٣٧٤.

(٣) الوافي بالوفيات: ١٨/ ٦٠.

(٤) المدارج: ١/ ١٤٣.

يقول شيخ لإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوزون أن يكون الرجل يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا التهود والتنصر والشرك محرماً، لكن قد يرجحون شريعة الإسلام على غيرها. وإذا جاء المريد إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يديك، يقول له: "على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟ فإذا قال له المريد: "اليهود والنصارى أما هم كفار؟ " يقول: " لا، ولكن المسلمين خير منهم ". وهذا من جنس جهال التتر أول ما أسلموا. فإن الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائراً لا يوالون عليه ويعادون عليه. وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود، يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين، فيجوز للرجل عندهم أن ينتقل من هذه الملة إلى تلك، إما لرجحانها عنده في الدين، وإما لمصلحة دنياه، كما ينتقل الإنسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب إمام آخر، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي، ومن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب أحمد، ونحو ذلك»[(١)].

٧- العفيف التلمساني:

يقول التلمساني متحدثاً بلسان القوم، وداعياً لوحدة الاعتقاد بين الأديان: «أهل مقام التحقيق الذي هو فوق كل مقام أثبتوا صحة ما قالته كل طائفة من جميع الطوائف ولا لهم خلف مع موافق منهم ولا مخالف، قال الشيخ محيي الدين رضي الله عنه:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

(١) الرد على المنطقيين: ٢٨٢-٢٨٣.

وأما أنهم كيف توافقوا مع كل طائفة، فذلك معلوم وهو أن كل طور من أطوار المخالفين فهو ظهور من ظهورات الحق تعالى عندهم فيثبتونه»[1].

٨- أبو الحسن الششتري:

ويبدو الششتري أكثر وضوحاً من شيخه ابن سبعين في إطلاق ربه على كل معبود، وتجليه في كل عابد، بل لم ينزه ربه، فجعل تجليه في كل شيء، ومختلطاً في كل شيء:

يقول الششتري:

محبوبي قد عّم الوجود	وقد ظهر في بيض وسود
وفي نصارى وفي يهود	وفي الحروف وفي النقط
أفهمني قط أفهمني قط	وفي النبات وفي الجماد
وفي البياض وفي السواد	وفي القلم وفي المداد
وليس في هذا غلط	أفهمني قط أفهمني قط
في كل شيء قد اختلط	افهمني قط افهمني قط..[2]

ويقول: «عرفته طول الزمان، ظهر لي في كل أوان، وفي المياه والوديان، وفي الطلوع وفي الهبوط، افهمني قط افهمني قط»[3].

تنزه الله وتقدس وتعالى عما يقوله هذا الجاحد علواً كبيراً. ونحن نفهم أن ما يقوله الششتري هو الإلحاد والكفر بعينه، ونفهم ونعلم يقيناً

---

(١) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق ١٠أ.

(٢) ديوان الششتري: ص ١٧٧.

(٣) ديوان الششتري: ص ١٧٨. وينظر إيقاظ الهمم المحمدية: ص ٥٥.

أن الله تعالى فوق سماواته بائن عن خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠]، ومن ذلك حديث الجارية، وفيه: قال لها رسول الله ﷺ «أين الله؟» قالت: في السماء. قال: «من أنا ؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «اعتقها فإنها مؤمنة»(١). وروى البخاري عن أم المؤمنين زينب رضي الله عنها: أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، وتقول: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله من فوق سبع سماوات»(٢).

٩- جلال الدين الرومي(٣):

يقول جلال الدين الرومي: «ما دام الله - جل شأنه - لا تدركه الأبصار، فهم نواب الحق أولئك الرسل. لا، لقد أخطأت، فإن ظننت أنهما اثنان النائب ومن أنابه يكون أمراً قبيحاً وليس طيباً. لا، إنهما اثنان ما دمت عابداً للصورة، وهما أمام من نجا من الصورة واحد.

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٧) باب تحريم الكلام في الصلاة، رقم (٥٣٧) ١/ ٣٨١. من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) باب وكان عرشه على الماء، رقم (٧٤٢٠) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخي القونوي الرومي. من غلاة الصوفية الاتحادية؛ ويعد أثره في متصوفة الفرس والروم كابن عربي في صوفية العرب، ولا يزال. وكتابه المثنوي هو قرآن فارسي كما يزعم أتباعه. وكان فقيهاً على مذهب أبي حنيفة؛ إلى أن قابل شمس الدين التبريزي، فحرفه إلى التصوف. توفي سنة (٦٧٢هـ). وإليه تنسب الطريقة المولوية أو الدراويش الراقصون التي أسسها ولده "سلطان ولد" وهي طريقة تخلط الأذكار بالرقص والدوران لدرجة الإغماء، ولا تزال هذه الطريقة منتشرة في تركيا وأجزاء من آسيا الوسطى. ينظر: الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية: ٣/ ٣٤٣. وأخبار جلال الدين الرومي لأبي الفضل القونوي.

وعندما تنظر إلى الصورة فأنت تنظر بعينين، فانظر إلى النور الذي انبعث من العينين. اطلب المعنى من القرآن وقل: لا نفرق بين أحد من الرسل»(١).

الرومي هنا يستدل بالقرآن في غير موضعه، ويفسر قول الله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]، على أن الوجود واحد وهو استدلال بعيد جداً؛ وليس بغريب هذا التأويل عن هؤلاء الصوفية، والذي يرمي إليه الرومي هنا بحسب قراءتي للنص أعلاه هو بيان أن الأديان كلها واحدة؛ لأنها عين واحدة، وما الرسل في أصلها إلا صورٌ لهذه العين التي هي الوجود كله، وبعبارة أخرى هي الذات الإلهية.

والآية لا تدل على وحدة الوجود كما ذهب إليه هذا الاتحادي، بل المراد بالآية أن المؤمنين كلهم لا يفرقون بين الرسل في الإيمان بهم، فيؤمنون ببعضهم ويكفرون بالبعض الآخر، كما فعل اليهود الذين أقروا بموسى، وكذبوا بعيسى عليهما السلام، والنصارى الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام وكفروا بمحمد ﷺ؛ بل المسلمون يخالفون اليهود والنصارى فيؤمنون ويصدقون بجميع الرسل، ويقرون أن ما جاؤا به كان من عند الله تعالى، وأنهم دعوا إلى الله وإلى طاعته والإيمان به تعالى رباً وإلهاً واحداً لا شريك له(٢).

ويضيف الرومي: «لقد كان جوهراً واحداً سارياً في العالم، كنا بلا بداية ولا نهاية، وهو المبدأ للجميع. كنا جوهراً واحداً، وكأننا

---

(١) المثنوى: ١/ ٩٢-٩٣، الفقرات: ٦٧٧-٦٨٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري، تحقيق أحمد، ومحمود شاكر رحمهما الله: ٦/ ١٢٦.

الشمس، كنا بلا عقد نتميز بالصفا كالماء وعندما تصور ذلك النور الصافي، صار عدداً كأنه ظلال الشرفة. فحطم الشرفة بالمنجنيق حتى تمضي الفروق عن هذا الفريق»[(١)].

إذاً الاختلافات بين العقائد المتباينة إنما هو نتيجة للوهم والخيال بزعم الرومي، والتفريق بينها كالتفريق بين الظلال المتشكل بحسب الضوء لشخص واحد فيراها الواهم كثيرة؛ ولكنه في الحقيقة ظل واحد. ولا تزول هذه الفروق سواء في الأديان أو في غيرها إلا بتحطيم هذا الوهم؛ فيصل السالك عندئذ إلى الحقيقة.

ويؤكد الرومي صحة عبارة الحلاج المشهورة: "أنا الحق" لأنه لا وجود في الحقيقة إلا للحق والبقية عدم، يقول الرومي: «من يقول: "أنا عبدُ الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله. أما من يقول: "أنا الحق" فقد نفى نفسه .. يعني: "أنا عدم" هو الكل، لا وجود إلا لله، أنا بكليتي عدمٌ، أنا لست شيئاً»[(٢)]. ثم يبني الرومي قاعدة في اتحاد الأديان من خلال عبارة " أنا الحق"، فيقول: «وهذه هي " أنا الحق" بلغة أخرى ورمز آخر. وبرغم أن كلمات الأولياء العظماء تظهر في مئات الصور المختلفة، كيف يمكن أن يكون ثمة كلمتان والحق واحدٌ والطريق واحد؟ برغم أنها في الصورة تبدو متضادة، هي في المعنى واحدة. والاختلاف يكون في الصورة، أما في المعنى فهي جميعاً متحدة. وهذا مثلُ ما إذا أمر أميرٌ بأن تنسج خيمة، فإن واحداً يضفر الحبل وآخر يسوي الوتد، وثالثاً ينسج الغطاء، ورابعاً

---

(١) المثنوى: ١/ ٩٤، الفقرات: ٦٩٠-٦٩٣.

(٢) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٨٣. وينظر: ص ٥٨-٥٩.

يخيط، وخامساً يفتق، وسادساً يطرز بالإبرة، وبرغم أن هذه الصور مختلفة ومتفرقة من جهة الظاهر، فإنهم مجتمعون من جهة المعنى، ويعملون عملاً واحداً. ومثلُ هذا أحوال هذه الدنيا أيضاً. عندما تنظر إلى المسألة ترى الخلق جميعاً يؤدون العبودية للحق، الفاسق والصالح، والعاصي والمطيع، والشيطان والملك»[١].

ويضرب الرومي مثلاً بفرعون الذي يعده أهل الظاهر كافراً، بينما يرى الرومي أن هذا جيد لقوام اعتقاد العامة وأهل الرسوم، أما أهل الحقيقة فيرونه من أولياء الله، بل يرونه الله تعالى متجلياً في صفة القهر، يقول الرومي : «إن فرعون أيضاً اجتهد اجتهاداً عظيماً في البذل والإحسان وإشاعة الخير .. وإن أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفياً كلياً، أما أهل الظاهر فيعدونه مردوداً تماماً، وذلك مفيد من أجل قوام الظاهر .. عندما يشاء الحق تعالى أن يعاقب شخصاً يعطيه في هذه الدنيا منصباً رفيعاً ومملكة عظيمة، على غرار فرعون ونمرود وأمثالهما. كل هذه المناصب الرفيعة كالمشنقة يضعهم الحق تعالى فوقها حتى تطلَّع جملةُ الخلق عليها ؛ لأن الحق تعالى يقول : «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»[٢] «أي خلقت العالم كله، وكان الغرض من ذلك كله إظهار ذاتي تارة باللطف وتارة بالقهر»[٣].

وقد سبق الحديث عن كفر فرعون وكفر الحلاج بما يغني عن إعادته هنا. كما أن استدلال الرومي بقول الحلاج وفعل فرعون وتركه

---

(١) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٨٦.
(٢) سبق تخريجه: ص ٣٢١.
(٣) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص ٢٥٢-٢٥٣. وينظر: ص ٦٢-٦٦، ١٢٩.

نصوص الكتاب والسنة أكبر دليل على تهافت ما ذهب إليه .

١٠- صدر الدين القونوي[1]:

يقول القونوي: «قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفَاتِحَة: ٥] فنقول في إيضاح سرد ذلك: لأصل الشجرة الحضرة الإلهية فروع، يسري في كل فرع منها سر الألوهية، بالسراية الذاتية من الذات المقدسة، قسطٌ بمقدار ما يحتمله ذلك الفرع من أصله. ألا وإن تلك الفروع هي الأسماء الإلهية، ألا وإن تلك السراية الذاتية الأصلية عبارة على سريان التجلي الذاتي في مراتب أسمائه، بحسب ما تقتضيه مرتبة كل اسم منها.. ولما كان كل اسم من أسماء الحق سبباً لظهور صنف ما في العالم، كان قبلةً له: فاسم ظهرت عنه الأرواح، وآخر ظهرت عنه الصور البسيطة بالنسبة، وآخر ظهرت عنه الطبائع والمركبات، وكل واحد من المولدات أيضاً ظهر باسم مخصوص عيَّنته مرتبةُ الظاهر به، بل حال المظهر واستعداده الذاتي الغير المجعول. ثم صار بعد قبلة له في توجهه وعبادته، لا يعرف الحق إلا من تلك الحيثية، ولا يستند إليه إلا من تلك الحضرة، وحظه من مطلق صورة الحضرة بمقدار نسبة ذلك الاسم من الأمر الجامع لمراتب الأسماء كلها والصفات.. فتفرعت لما ذكرنا الآراء المتباينة، والأحوال المختلفة، والمنازل المتفاوتة، والمقاصد

---

(١) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف، صدر الدين القونوي، نسبة إلى قونية بتركيا، تلميذ ابن عربي وربيبه، حيث إن الأخير زوج أمه. من أقطاب الاتحادية، وهو ممن جمع بين التصوف والفلسفة، وله في ذلك مراسلات مع نصير الدين الطوسي، الفيلسوف الفلكي. توفي بقونية سنة (٦٧٢هـ) وهو ابن اثنتين وثلاثين سنة، وأوصى أن يحمل تابوته إلى دمشق ويدفن مع شيخه ابن عربي، فلم يتهيأ له ذلك. ينظر الوافي بالوفيات: ٢/ ٢٠٠، والطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٧٢.

والتوجهات، فمن عرف مراتب الوجود وحقائق الأسماء عرف سر العقائد والشرائع والأديان والآراء، على اختلاف ضروبها، وكيفية تركيبها وانتشائها»[١].

إلى أن قال: «من حيث أن الحق مسمى بالظاهر كان العالم من حيث حقائقه مظاهر لوجوده، ومجالي تعلقات شؤونه، وكل مظهر فغير مرئي، وإن كان الأثر له، وكل منطبع فظاهر، ولا ينسب إليه أثر من حيث هو كذلك، فلهذا وغيره قلنا: إن كل فرع متوجه إلى أصله وعابد له؛ ولهذا الموجب وسواه سرت أحكام العبودية والربوبية في كل شيء، فظهر سر المعية الإلهية الذاتية في كل شيء بالإحاطة الوجودية والعلمية والحكمية؛ فكل حاكم فبصفة الربوبية؛ وكل مجيب وتابع فبالصفة الأخرى»[٢].

إلى أن قال: «وعلم أن السر فيما ذكرنا هو أن الخلق كلهم مظاهر الأسماء والصفات، ولكل اسم وصفة تجليات وعلوم وأحكام وآثار، تظهر في كل من هو في دائرته، وتحت حكمه وتصريفه كما بينا أن كل صنف من الموجودات إنما يستند إلى الحق، ويأخذ منه من حيثية اسم خاص، هو سلطانه. ولما كانت الأسماء متقابلة ومختلفة، وكانت أحكامها وأذواقها وآثارها وأحوالها أيضاً كذلك، ظهر للبيب -وإن لم يكمل كشفه بعد- أن سبب الاختلاف هنا هو سبب الاختلاف في الأصل»[٣].

---

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص ٣٨٥-٣٨٦، ٣٨٨. وينظر: شرح الأربعين حديثاً للقونوي أيضًا: ٦٣-٦٤.

(٢) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص٤٠١-٤٠٢.

(٣) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ص٤٩٢-٤٩٣. وينظر الرسالة المفصحة، للقونوي أيضًا: ص٣٩-٤٠.

وخلاصة ما يريد القونوي قوله هو أن كل الأديان والشرائع والملل والنحل هي طرق لعبادة الله تعالى ؛ لأن كل معبود هو مجلى من مجالى الله تعالى في أسمائه وصفاته،وتنوع هذه المعبودات إنما هو كالتنوع في أسماء الله وصفاته : فمع تنوعها إلا أنها كلها تدل عليه.

ويخلص القونوي إلى أن الأكابر : «لا يتقيدون بذوق ولا معتقد، ويقرون ذوق كل ذائق واعتقاد كل معتقد، ويعرفون وجه الصواب في الجميع، والخطأ النسبي، وذلك من حيث التجلي الذاتي، الذي هو وجه عين كل معتقد»[١].

١١- صدر الدين الشيرازي[٢]:

يرى الشيرازي مثله مثل ابن عربي وغيره من الصوفية أن الخطأ الذي وقع فيه المشركون هو حصرهم الألوهية في أصنامهم فقط، يقول : «إن جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الأصنام؛ فإنهم يعبدونها لظنهم الإلهية فيها ؛ فهم أيضاً يعبدون ما تصوروه إله العالم بالحق؛ إلا أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله أنه هو الله، فقد أصابوا في التصور، وأخطأوا في التصديق؛ فلا فرق بينهم وبين كثير من

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن: ص٤٩٣.

(٢) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الملقب: ملا صدر. فيلسوف وصوفي من الإمامية الاثني عشرية. ولد في شيراز سنة (٩٧٩هـ). رحل إلى أصبهان وتعلم بها، ولم يذهب إلى غيرها. تزعم الشيرازي التيار الأفلاطوني في مدارس الشيعة، وفلسفته تعتبر مزيجاً من المشائية والإشراقية، فهو يجمع بين ابن سينا والسهروردي المقتول وابن عربي، والمعرفة عنده مصدرها النظر العقلي والكشف الحسي معاً، كما أنه أول من قال بأن الوجود سابق للماهية، قبل أن تشتهر به الفلسفة الوجودية في الغرب. توفي في البصرة بعد عودته من الحج سنة (١٠٥٠هـ). ينظر معجم الفلاسفة: ص٤٠٩، والموسوعة الفلسفية: ص٢٦٢.

الإسلاميين من هذا الوجه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]»[١].

١٢- عبدالغني النابلسي:

يقرر النابلسي إيمانه الشديد بمبدأ وحدة الوجود بعبارات كثيرة منثورة في كتبه ورسائله منها قوله: «إن جميع الكائنات محسوساتها ومعقولاتها حتى الذرة (النملة) لا تخلو عن ظهور ذلك الوجود الحق بها»[٢].

وقوله: «الكل اعتبارات محضة في (بطون الذات الإلهية ووحدته كاندراج النخلة في النواة)[٣]، واندراج الباب والصندوق ونحو ذلك مثلاً في الخشب، واندراج الثياب المختلفة مثلاً في القطن ونحوه، واندراج الأمواج والفقاقيع في الماء..»[٤]. وكذلك قوله: «هم هو، وهو عينهم، كما قلت في أبيات في ديواني:

وكلهم هو فاسمع وهو عينهم إن الزجاج له بالشمس تلوين[٥]

---

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق ٥٠ أ.وقد سبق بيان معنى الآية ودلالتها عند الرد على ابن عربي في هذا المبحث.

(٢) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة، لعبدالغني النابلسي: ص٧، وينظر ص ٣٠-٣١.

(٣) ما بين القوسين هو المتن الذي يشرحه النابلسي الموسوم بـ رسالة التحفة المرسلة لمحمد بن فضل الله الهندي.

(٤) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة: ص ٢٠. وينظر ص ٤٥، ٩٠-٩١ من نفس الكتاب.

(٥) خمرة الحان ورنة الألحان، عبدالغني النابلسي: ص ٥٣.

ويقول:

إن الوجود الحق شيء واحد   يا سعد من يجلى له فيشاهد
هو ظاهر في كل شيء باطن   أبدا إليه كل شيء ساجد[(١)]

ويحث النابلسي السالك أن لا يقصر صورة معبوده على صورة واحدة فيقع في التقييد ولا يحقق أصل التوحيد، والذي هو عنده الإيمان بالله في جميع الصور والتجليات.

يقول النابلسي: «كلما ظهر من العدم مخلوق؛ فقل هذا هو الحق، ثم قل ليس هو الحق. وقل هذا الذي علمتُه هو الحق، وليس هو الحق. وقل هو عين علمي به، وليس هو عين علمي به.واحذر أن تقتصر على واحدة من ذلك فتكون مقيداً للحق تعالى، والحق تعالى لا يقيده شيء مطلقاً»[(٢)].

فالنابلسي هنا يقرر أن كل مخلوق - ولفظ " كل " يفيد العموم، بل هو أقوى صيغ العموم[(٣)] هو بحد ذاته تجلٍّ إلهي؛ فبالتالي قد يكون هذا المخلوق صنما، أو تمثالاً، أو كنيسة أو صومعة، أو راهباً نصرانياً، أو حبراً يهودياً، وهلم جرا. فكل من قدس شيئاً أو عبده فهو على صواب لأن هذا الشيء في الحقيقة إحدى تجليات الحق تعالى؛ لأن الحق تعالى لا تقيده الصور مهما كثرت؛ فتجليه في المخلوقات لا حد له. وهذا ما صرح به النابلسي في موضع آخر حيث يقول:

---

(١) المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية: ق ٢٤ أ ب.
(٢) المعارف الغيبية، شرح القصيدة العينية: ق ٢٤ أ ب.
(٣) ينظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار: ٣/١٢٣-١٢٧، وأوجز المسالك، لابن هشام: ٣/٣٢٨-٣٣٠.

«إن حقيقة الكشف عند أهل المعرفة هو رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فعمم في المواضع والأشخاص: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فخصص الوجه الظاهر في جميع تلك المظاهر، فما أشرفها من آية اقتضت أن كل ما شعر به عقل أو حس، على حسب اختلاف العباد، فإنه مظهر لوجه الحق تعالى الواحد. فالمظاهر كثيرة والوجه واحد، وكثرة المظاهر الكثيرة المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيه لذلك الوجه الواحد، وهذا التشبه هو عين التنزيه، وهو معنى تسبيح الأشياء كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسرَاء: ٤٤] الآية، وبيان ذلك أن وجه الحق الواحد إذا ظهر فكان شجراً مثلاً كان ذلك الظهور تشبيهًا له لاتصافه بجميع ما اتصف به الشجر، وإذا ظهر أيضاً في ذلك الحين فكان حجراً كان اتصافه بجميع ما يتصف به الحجر تنزيهاً له عن كونه شجراً، وكونه شجراً تنزيه له عن كونه حجراً. ومثل ذلك كونه أرضاً وكونه سماء إلى غير ذلك من جميع المعالم، فالحكم عليه حنيئذ بأن هذا الشيء حكم عليه بأنه ليس هذا الشيء الآخر وبالعكس فالتنزيه عين التشبيه، والتشبيه عين التنزيه. فإذا تأمل العارف وجد الحكم عليه بأنه حجراً مثلاً ليس المراد به أنه مقيد بتلك الأوصاف التي وصف بها ذلك الحجر؟ ولهذا كان شجراً أيضاً في حالة كونه حجرًا. وإنما تلك الأوصاف التي وصف بها ذلك الحجر والشجر قائمة به تعالى»[1].

ومن خلال ما صرح به النابلسي آنفاً ؛ فإن كل من أشرك مع الله

(١) تحقيق الذوق والرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف: ق ١ب.

غيره أو عبد سواه مسلمون ومؤمنون بالحق تعالى في نظر النابلسي ؛ لأن الذي عبد الله في الأحجار والأوثان إنما عبد حقيقة الله لأنه تعالى هو المتجلي فيها. وكذلك من عبد الأشجار فإنما عبد مجلى الله فيها، وهكذا في سائر التجليات ؛ فلا يوجد كفر ولا شرك، ولا كفار ولا فجار ؛ بل الأمر إيمان مطلق ؛ يشمل الكل، وكل عابد في هذا الكون مهما كان معبوده فهو على صواب فيما عبد إذ إنه ما عبد في الحقيقة إلا الله.

ويؤكد النابلسي أن من عبدالله في بعض الصور دون البعض الآخر، هو كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض؛ فلا يتم الإيمان إلا بعبادته تعالى في جميع الصور التي تجلى فيها.

يقول النابلسي: «ظهر لي [يقصد الله تعالى] بصورتي، وقال أنا الموجود المطلق، وأنت قيدي وكذلك كل شيء، أنا الوجود المطلق وذلك الشيء قيدي، والجاهلون بي يعبدونني بصوْر معتقداتهم لا غير، يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهم مأمورون أن يعبدونني في جميع الصور؛ فيؤمنون بالكتاب كله، ويستريحون من تعب الغير»[1].

ويرى النابلسي أن الشرك والغي والإثم في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، هو إثبات وجود لأي كائن مع وجود الله تعالى «فمن تعين عنده وجوده مع الله تعالى ظاهراً أو باطناً فقد أفحش وبغى، وقال على الله ما لا يعلم ؛

(١) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم (مخطوط): ق ٨ أ.

وذلك لأن التعينات في الوجود الحادث إنما هي لبيان امتياز الحضرات الصفاتية لتفصيل مجملاتها، وتبين كمالاتها، وليست المغايرة أمراً مقصودا»(١).

والتعسف في التأويل هي من سمات المتصوفة عموماً، والغلاة منهم على وجه الخصوص؛ وإلا فما علاقة هذه الآية بتوحيد وحدة الوجود الذي يؤمن به النابلسي، والآية بمنطوقها ومفهومها تبين المحرمات التي حذر الله عباده من الوقوع فيها وعلى رأسها الشرك بالله تعالى وسببه الرئيس القول على الله بغير علم(٢)، كما هو حال متصوفة وحدة الوجود.

والعباد عند النابلسي قسمان: قسم تجلى الله فيهم بصفات الجمال فهم المؤمنون، وقسم تجلى فيهم بصفات الجلال فهم الكفار، والكل تجلياته، فهو هم، وهم هو.

يقول النابلسي: «والسر في ذلك أنهم كلهم - عليهم السلام - مظاهر أمر الله تعالى في عالمنا هذا من التجلي الجمالي، فهم محبوبون»(٣)، و«هؤلاء الكفار المكذبون بأنبياء الله تعالى مظاهر الله تعالى أيضاً في عالمنا هذا، لكن من التجلي الجلالي»(٤).

ويحرف النابلسي تفسير القرآن ليستدل به على وحدة الأديان، حيث يؤكد أن الشجرة التي كلم الله موسى عندها هي الله نفسه- تعالى عن

---

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ٣١-٣٢.
(٢) ينظر تفسير الطبري (تحقيق أحمد، ومحمود شاكر): ١٢/ ٤٠٢-٤٠٤.
(٣) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٨٨.
(٤) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٨٩.

ذلك- حيث تجلى فيها كما تجلى في النار ليراها موسى فيأتي ؛ وهناك كما يقول النابلسي أمر الله موسى بأن لا يعتبر بالظاهر بل الأمر كله قائم على الباطن الذي هو الإيمان بأن الله كل شيء في الوجود، وأن كل كائن إنما ينطوي في الحق تعالى، وكأن النابلسي هنا يقول بوحدة وجود كامنة في الكون أساسها الحق تعالى عن ذلك[١].

وعبر تقرير النابلسي لهذه الوحدة فإن كل شيء في هذا الكون وكل معبود فهو هدى لأنه في الحقيقة عين الرب، وهو في تقريره لهذه الحقيقة يستدل بقول الله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [طه: ١٤]، فيفسرها بنفس وجودي هو أن الله تعالى عن ذلك هو الظاهر في كل الأعيان، والمتجلي في كل الصور[٢]. بينما صريح الآية يفيد كلام الله تعالى لموسى عليه السلام بأنه سبحانه الإله المتفرد بالألوهية الذي ينبغي أن يعبد وحده سبحانه دون سواه، وأن يفرد بالتوحيد دون شريك[٣]، وبقية الآية تفيد هذا المعنى، وهو قوله: ﴿فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه: ١٤]، ولهذا بتر النابلسي الآية حتى يتم له مراده.

ومن مبدأ وحدة الوجود أيضاً: يؤكد النابلسي على أن الإسلام والإيمان الذي يجب أن يلقى العبد بهما ربه هو: الإيمان بأن الله تعالى عن ذلك يظهر في صورة كل شيء، لا فرق بين تجليه تعالى في صورة، وتجليه في أخرى. يقول النابلسي: «وأما معرفتنا به، لضرورة إسلامنا له وإيماننا به وانقيادنا إليه، واقعة على تجليه وظهوره بما تجلى

---

(١) ينظر رسالة في حكم حطيم الولي، للنابلسي: ص ١٩٤-١٩٥.
(٢) ينظر: رسالة في حكم شطح الولي (ضمن شطحات الصوفية، البدوي): ص ١٩٥.
(٣) ينظر: تفسير الطبري: ١٦/ ١٤٧.

به وظهر به لنا من صورة كل معقول وصورة كل محسوس من غير فرق في هذا المقام بين التجلي بصورة والتجلي بصورة أخرى»(١).

والله - عند النابلسي - يتجلى بصورة يعرفه الجميع بها؛ ولكن لكل قوم ولكل عبد صورة يتجلى الله فيها له، فيعرفه العبد بها: «يخلق الله تعالى في قلب عبده معرفة به تعالى في الصورة التي تجلى عليه بها»(٢).

وهذا منطوق قول النابلسي؛ ولكن مفهوم قوله: أن الله يظهر في صورة كل معبود لعابده فيعرفه عباد الأصنام في الأصنام، ويعرفه النصارى في الصليب، وتعرفه كل ملة في معبودها الذي تعبده من دون الله. يشهد لهذا عبارته السابقة.

ويرى النابلسي أن من غلبت عليه العبادات والطاعات قد تجلى له الله تعالى من حيث اسمه الجميل. ومن غلبت عليه المعاصي والآثام يكون تجلي الله له من حيث اسمه الجليل(٣).

والنابلسي يقرر أن الجميع يرى الله، العارف والغافل على حد سواء؛ إلا أن العارف يرى الصورة حقيقة الله سبحانه، بينما الغافل لغفلة عن حقيقة توحيد وحدة الوجود - والذي أساسه أن الحق هو الخلق - لا يرى إلا الصورة، والتي هي في الحقيقة مجلى من مجالي الحق.

(١) الوجود الحق والخطاب الصدق للنابلسي: ص ٣٩.
(٢) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ٤٠.
(٣) ينظر المعارف الغيبية شرح قصيدة النادرات العينية، للنابلسي (مخطوط): ق٣٨.

يقول النابلسي: «فإن الحق تعالى إذا تجلى بصورة استترت الصورة، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة. فإذا تجلى بصورة للعارف، رآه العارف ولم ير الصورة، مع أنه لم ير إلا الصورة. وإذا استتر بصورة عن الغافل، فإنه يرى الصورة ولا يراه، سبحانه، مع أنه رائيه. وهذا من العجائب. يظهر الخلق، فيرى ولا يرى. ويبطن الحق، فيرى ولا يرى. وكل ذلك في حين واحد»[(١)].

وكل تسبيح وعبادة من كل عابد؛ فهي من الله لله؛ فهو المتجلي في جميع الأشياء على حد قول النابلسي مستعيناً كعادة الصوفية دائماً بنوع من التأويل الباطني، فيقول: «قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القَمَر: ٤٩]، على قراءة رفع (كلُّ) والمعنى أن جميع الأشياء المخلوقة بقدر هي نحن، والمراد من حيث إنها هي المتجلي الحق سبحانه وتعالى، وجميع الأشياء تسبيحاته وتنزيهاته وتقديساته لذاته بذاته»[(٢)]. «﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، يعني أن الله تعالى يسبح نفسه بنفسه»[(٣)].

ورفع (كلُّ) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾، هي من القراءات الشاذة، ونسبها بعض المفسرين إلى المعتزلة لإثبات قولهم في القدر[(٤)]. والآية فيها دليل على إثبات أن كل شيء في هذا الكون إنما

---

(١) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ٤١.
(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٠ب.
(٣) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٠أ.
(٤) ينظر نظم الدرر، للبقاعي: ١٩/ ١٣٣. والبحر المحيط لأبي حيان النحوي: ١٠/ ٤٨. والفتوحات الإلهية للجمل: ٧/ ٣٥٧-٣٥٨. علماً أن هذه القراءة برفع (كلُ) =

هو يسير بتقدير العزيز العليم، وأنه قد سبق في علم الله كونه، وإيجاده.

وما ذهب إليه النابلسي فهو تأويل باطني لا يتفق وصريح الآية؛ حتى لو قرئت بالرفع فهي دليل على إثبات القدر وفقاً لمعتقد أهل السنة. وليس في منطوق الآية ولا في مفهومها ما يدل على قول النابلسي، كما أن اللغة لا تدل على ما ذهب إليه وفق مقتضى عقيدته في وحدة الوجود.

وترجع قدسية الكعبة عند النابلسي إلى أنها مظهر الحق تعالى في عالم الجماد، يقول النابلسي: «الكعبة مظهر الذات الإلهية في عالم الجماد»[1].وهي «الحقيقة الإلهية والذات الربانية»[2] كما أن «حقيقة الكعبة أفضل من محمد .. فإن حقيقة الكعبة بيت الله الجامع لجميع الأسماء والصفات. الحق تعالى هو حقيقة الكعبة عند أهل الإدراك

= لم أقف عليها في كتب القراءات، كالغاية في القراءات العشر، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري: ص ٢٦٨. واتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، لأحمد عبدالغني الدمياطي، ص ٤٠٤. ووجه عثمان ابن جني قراءة من قرأها بالرفع على أنها "جملة وقعت في الأصل خبراً عن المبتدأ في قولك: نحن كل شيء خلقناه بقدر فهو كقولك: هندٌ زيدٌ ضربها. ثم تدخل (إنّ) فتنصب الاسم، ويبقى الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر" ا.هـ. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ٢/ ٣٥٠. وسواء قرئت بالنصب على قراءة الجمهور، أو بالرفع فهي حجة لأهل السنة في إثبات القدر فالآية تدل على عموم قدرة الله، وتعلقها بكل مخلوق، وشمول خلقه لكل شيء ودليل على إحكام الخلق وسبق التقدير. ينظر: تفسير الجلالين من سورة غافر إلى سورة الناس، لفضيلة الشيخ عبدالرزاق عفيفي رحمه الله: ص ١٢٨.

(١) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية ق ١٣أ.

(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٦أ.

المخصوص، وحقيقة الحق تعالى لا شك في أنها أفضل من محمد ﷺ»(١).

فالكعبة عند النابلسي ينبغي أن يتوجه لها بالعبادة؛ فيدعوها المسلم ويعبدها كما يعبد الله؛ لأنها مظهر من مظاهر الحق تعالى- عند النابلسي، وليست قدسيتها راجعة إلى أنها قبلة للمسلمين، وأنها أول بيت وضع للناس ليأتوه حجاجاً ومعتمرين، ويؤدوا الركن الخامس من أركان الإسلام، وعندها أول مسجد وضع في الأرض، وهو المسجد الحرام(٢).

ثم إن النابلسي لا يرى في هذه الأصنام والأشجار، والصليب وغيرها مما يعبد من دون الله؛ إلا خيال لا حقيقة له ؛ إذ الوجود وجوده وحده، وما عداه وهم زائل، وسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء. فيظهر تعالى في هذه التماثيل والتصاوير كيفما شاء، فإذا عبدت من قبل أتباعها، فما عبدوا في الحقيقة إلا الله تعالى.

يقول النابلسي: «جميع هذه المخلوقات ذرات الوجود؛ إذ كل فرد من الأفراد المذكورة مجرد تصوير وتمثيل وتقدير من الوجود الحق سبحانه، ولا وجود إلا وجود الحق سبحانه المصور الممثل المقدر والتصاوير والتماثيل والتقادير كلها أمور عدمية ظاهر بها الوجود الحق

---

(١) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق ١٥ أ-ب.

(٢) جاء في حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع في الأرض؟ قال: "المسجد الحرام" قلت: ثم أي؟ قال: "المسجد الأقصى" قلت: كم بينهما؟ قال: "أربعون عاماً، ثم جعلت لك الأرض مسجداً، فحيثما أدركتك الصلاة فصل". رواه الإمام مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم (٥٢٠) ١/ ٣٧٠.

على ما هو عليه لم يتغير ولم يتبدل عما هو عليه أزلاً وأبداً وإنما يغير ويبدل تلك التصاوير والتماثيل والتقادير؛ فيظهر هو منها لها على حسبها حيث شاء، ولا تشعر به ولا تعلم أنه وجودها الذي هي موجودة به»[(١)].

وعند قول الجيلي : «فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها»[(٢)] يقول النابلسي: «باعتبار أنه هو الوجود الحق الواحد الأحد صور صوراً، وقدر مقادير هي عدم في نفس الأمر، وظهر بها ؛ فسمي مجموع الوجود وتصاويره وتقاديره أوثاناً، أي أصناماً، كما سميت عابدين وعبادات، وسميت أماكن وأزمان إلى غير ذلك، والجميع هو ذلك الوجود الواحد الحق .. وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فما عبدوا إلا الله؛ أي كل من عبد شيئاً إنما عبد الله، ولم يفتقروا في ذلك إلى علمهم بأن ذلك حق في نفس الأمر، ولا يحتاج إلى نياتهم ؛ لأن عباداتهم لله تعالى»[(٣)].

ويقرر النابلسي في تناقض ظاهر أن ما يظهر للناس أنه كفر وشرك، وما يحكم على أناس بأنهم مشركون وكافرون فإنما هو في الظاهر؛ وإلا ففي حقيقة الأمر هم مسلمون موحدون لله فرحون في الآخرة؛ كالمؤمنين تماماً ؛ لأنهم عبدوا الله من حيث أراد سبحانه أن يعبد ويطاع؛ فعبدوه في مجاليه وصوره؛ فاستحقوا الفوز في الآخرة.

---

(١) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان، للنابلسي (مخطوط): ق ٣.
(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٧.
(٣) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان: ق٤.

يقول النابلسي : «جميع العباد المسلمون والكافرون فرحون في الدنيا بأفعالهم التي هم فاعلوها، وإن لم يشعروا بها ؛ لأنها طاعة لله تعالى إذ هي عبادة له تعالى من حيث ما هم مخلوقون له، وقائمون به، وإن كان في نفوسهم عبادة غيره سبحانه ؛ ولهذا قالوا: ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٧١]، وهذا ما أعلمهم به وأوجد في إدراكهم، وله الحكم الشرعي عليهم بأنهم كافرون وفرحون في الآخرة»[(١)].

١٣- أحمد بن عجيبة :

ذهب ابن عجيبة إلى أن الوجود الظاهري وما يتصف به إنما هو في الحقيقة حجاب لا وجود له، وما يظهر للناس وجوده كالشيطان والنفس ووجود البشرية إنما هو في حقيقته كالمنديل الذي تمسح به الأقذار لتجلو الحقيقة الكلية عما علق بها من أوهام الناس وتخيلاتهم. فليس إلا مظاهر الحق، وتجلياته في كل شيء.

يقول ابن عجيبة : «واعلم أن هذه الأوصاف البشرية التي احتجبت بها الخضرة إنما جعلها الله منديلاً لمسح أقذار القدر، كالنفس والشيطان والدنيا، فجعل الله النفس والشيطان منديلاً للأفعال المذمومة، وجعل البشرية منديلاً للأخلاق الدنيئة، وما ثم إلا مظاهر الحق وتجليات الحق، وما ثم سواه»[(٢)]. فلا عجب إذاً أن يصوب الصوفية كل ملة ودين في هذا الكون.

ويفصح ابن عجيبة عن حقيقة دعوته الوجودية وأنها في أساسها

---

(١) الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان: ق٥أ.
(٢) إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ص ٦٦.

دعوة للوحدة بين الأديان المختلفة؛ إذ إن كل شيء هو عبارة عن ذات الخمرة الأزلية. والخمرة الأزلية في اصطلاح القوم إنما هو الله - تعالى عن ذلك وتقدس -(١) وليس تجليها في مظاهر متعددة ومختلفة زائداً عن ذاتها بل هو نفسه.

يقول ابن عجيبة: «لا حدوث عندنا في ذوات التجليات التي هي مظاهر الخمرة، وإنما الحدوث في تلوينها وتشكيلها بعد ظهورها، وليس ذلك التلوين والتشكيل شيئاً زائداً عليها. فلما كانت قبل التجلي لا شيء معها، كذلك هي بعد التجلي لا شيء معها، إذ تلوينها وتشكيلها لا يخرجها عن أصلها من الوحدة فافهم»(٢).

ويصل ابن عجيبة إلى القول بأن كل ما في هذا الوجود إنما هو مظاهر للربوبية، ومن ذلك العبد نفسه؛ لأنه لا حقيقة لوجوده أصلاً؛ لكن الله تجلى بمظهر الربوبية بأشكال العبودية فسمي عبداً وإلا فحقيقته هي الربوبية المطلقة.

يقول ابن عجيبة: «العبد في الحقيقة لا وجود له من ذاته أصلاً؛ ولكن لما تجلى سبحانه بمظهر الربوبية في قوالب العبودية؛ سمي ذلك

---

(١) قال ابن عجيبة: «أما الخمرة فقد يطلقونها على الذات العلية قبل التجلي، وعلى الأسرار القائمة بالأشياء بعد التجلي، فيقولون: الخمرة الأزلية تجلت بكذا، ومن نعتها كذا، وقامت بها الأشياء تستراً على سر الربوبية، وعليها غنى ابن الفارض في خمريته، وإنما سموها خمرة؛ لأنها إذا تجلت للقلوب غابت عن حسها كما تغيب بالخمرة الحسية»اهـ. معراج التشوف إلى حقائق التصوف: ص٤٦. وينظر شرح ديوان ابن الفارض للبوريني والنابلسي: ٢/ ١٥٤-١٥٥.

(٢) تقييدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة: ص١٣، وينظر كشف النقاب عن سر لب الألباب، له أيضاً: ص٣٩.

المظهر باعتبار القالب عبداً، وهو محذوف باعتبار المظهر. فإن نظرت إلى مطلق التجلي ؛ رأيت عظيمة قديمة أزلية ولا عبد، وإن نظرت إلى تطوير ذلك التجلي بشكل العبد وصورته، رأيت عبداً فقيراً»(١).

فلازم قول ابن عجيبة هنا : أن فرعون صادق كل الصدق في دعواه الربوبية، كما أن النمرود صادق في وصف نفسه بصفات الربوبية من الإحياء والإماته والرزق وغيرها، وأن إبراهيم وموسى عليهما السلام مخطئان في تكذيبهما لهذين العبدين. وهذا لا يقوله مسلم.

والشرك عند ابن عجيبة - كما هو الحال عند سائر متصوفة وحدة الوجود- هو إثبات وجود مع الله وهذا شرك جلي عند المتصوفة(٢).

١٤- أحمد التيجاني:

يعتبر التيجاني(٣) من غلاة الصوفية المتأخرين، وممن له أثر كبير بين المسلمين الأفارقة في المغرب الأقصى وفي جنوب غرب أفريقيا ووسطها، ولا زال أثره إلى يومنا هذا(٤).

ويزعم التيجاني مثله مثل غيره من الصوفية أصحاب وحدة الوجود؛ أن الله تعالى يتجلى في كل شيء، والأشياء كلها مظاهر لله تعالى؛ لذا

---

(١) شرح نونية الششتري، لابن عجيبة: ص ٢٠.

(٢) ينظر: شرح نونية الششتري، لابن عجيبة: ص ٥٢-٥٣.

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني المضاوي، ولد سنة (١١٥٠هـ). شيخ التيجانية، كان فقيهاً مالكياً، عالماً بالأصول والفروع، أقام بقية حياته بفاس، وبها توفي سنة (١٢٣٠هـ). ينظر شجرة النور الزكية: ص٢٥٨، والأعلام: ١/ ٢٤٥.

(٤) ينظر: التيجانية، د. علي بن محمد الدخيل الله، ومشتهى الخارف الجاني في رد زلقات التيجاني الجاني، للشيخ: محمد الخضر الجكني الشنقيطي.

فإن العبادة تصح من كل عابد، ومن كل ساجد لغير الله؛ لأنه في الحقيقة ما سجد ولا عبد إلا الله في تجلياته المتعددة. وله نصوص في ذلك منها:

١- يقول التيجاني: «فكل عابد أو ساجد لغير الله في الظاهر فما عبد ولا سجد إلا لله تعالى؛ لأنه هو المتجلي في تلك الألباس.. قال سبحانه وتعالى لكليمه موسى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]، والإله في للغة هو المعبود بالحق، وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [الأنبياء: ٢٥] يعني لا معبود غيري وإن عبد الأوثان من عبدها فما عبدوا غيري، ولا توجهوا بالخضوع والتذلل لغيري بل أنا الإله المعبود فيهم، هذا معنى قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] على هذا المنوال يريد إياك أن تعتقد ما يعتقده الجهال من أنهم يعبدون غيري، أو أنهم متوجهون لغيري»(١).

٢- ويقول عن الكفار: «ومنهم من أحب الله تعالى غلطاً منه بنسب الألوهية لغيره، إلا أن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم تلك الألباس لكمال ألوهيته، فأحبوه وعبدوه من حيث لا يشعرون، فلولا أنه تجلى لهم في تلك الألباس، وجذبهم بذلك التجلي إلى محبة ألوهيته، ما كانوا يلتفتون إلى تلك الأوثان، ولا أن يلموا بها فضلاً عن أن يعبدوها، فهم محبون لله عابدون له»(٢).

---

(١) جواهر المعاني: ١/ ١٨٤-١٨٥.

(٢) جواهر المعاني: ١/ ١٨٤. وينظر: ميدان الفضل والإفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، لعبيدة بن محمد الصغير التيجاني: ص ٥٤-٥٦. وميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، له أيضاً: ص ٧٧-٧٨.

٣- ويقول أيضاً: «ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية، من وراء ستر كثيف، وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم، فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان ما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى، ولا عبدوا غيره، لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع لهم فيه»[(١)].

١٥- الأمير عبدالقادر الجزائري:

هو كشيخه ابن عربي يرى أن الإنكار على المشرك إنما يعود على حصره معبوده في صورة واحدة هي الصنم أو الوثن أو الصليب ونحوها. أما من عبدالله في جميع مجاليه فقد أصاب كبد الحقيقة.

يقول الجزائري[(٢)] «كل عابد صورة من شمس وكوكب، ونار ونور، وظلمة وطبيعة، وصنم وصورة خيالية وجن، وغير ذلك، يقول في الصورة التي عبدها: إنها صورة المقصود بالعبادة، ويصفها بصفات الإله، من الضر والنفع، ونحو ذلك، وهو محق من وجه؛ لولا أنه حصره وقيده، فما قصد عابد بعبادته الصورة التي عبدها إلا الحقيقة المستحقة للعبادة، وهو الله تعالى»[(٣)].

---

(١) جواهر المعاني: ١/ ٢٣٩.

(٢) عبدالقادر بن محيي الدين بن مصطفى، الحسني الجزائري. ولد سنة (١٢٢٢هـ) في مدينة وهران في الجزائر، تلقى العلم على يد والده، وغيره. بايعه أهل الجزائر سنة (١٢٤٨هـ)، وولوه القيام بأمر الجهاد ضد الفرنسيين، جنح آخر أمره إلى السلم، ونفي إلى الشام، توفي في دمشق سنة (١٣٠٠هـ)، ينظر الأعلام: ٤/ ٤٥.

(٣) المواقف في الوعظ والإرشاد: ١/ ٣٩-٤٠. أكد الشيخ علي الطنطاوي ﷺ أن كتاب المواقف كتاب وحدة وجود، وأن الشيخ عبدالقادر الجزائري كان يؤمن =

١٦- محيي الدين الطُّعمي:

يقول الصوفي المعاصر محيي الدين الطعمي: «الحكمة السريانية في الأكوان اقتضت سريان العين الإلهية في كل شيء، فالألوهية عين العالم وما فيه، فكيف يعبد الشيء في العالم إلا وهو الله، وإن تعددت المناظر والمظاهر. فاعلم هذا السر الجليل أيها الولي، فإن ما من صورة إلا وقد عبدت في الأكوان إما بالتسخير أو بالتأله، فلا تغرنك المظاهر فإن الحق تعالى عين كل شيء. وما قصَّر هارون في الأمر فإنه ترك القوم كي تحقق عليهم سريانية الحق تعالى في عجل السامري كي نعتبر نحن أن كل صورة وإن عبدت في الكفر فإن عينها الحق تعالى»(١).

ويؤكد ا لطعمي أن الخطأ الذي وقع فيه قوم موسى حين عبدوا العجل هو أنهم لم يعبدوا باطن العجل الذي هو عين الله - تعالى الله عن ذلك - بل عبدوا الذهب والمال الذي هو ظاهر العجل فهنا كان غضب موسى عليهم. كما يزعم الطعمي.

يقول الطعمي: «اشترك موسى وهارون في تخليصهم من هذه العبودية الزائفة، وأن هذا المعبود أصلاً حجاب، والحقيقة هي الله التي تستحق العبادة المحضة الصرفة الخالصة، فافهم فحجب ذهب العجل حقيقة الألوهية التي هي باطنه»(٢).

= بها ويعتقدها. ينظر ذكرياته (١/١٣٨). ويعد الأمير عبدالقادر من أتباع ابن عربي وممن تأثروا بمذهبه، ودفن بجواره، ثم نقل جثمانه إلى الجزائر عام (١٩٦٥م). ينظر الفتوحات لابن عربي: ١/٥، الحاشية.

(١) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٢٢٤.

(٢) فناء اللوح والقلم: ص ٢٢٥.

ويقول الطعمي أيضاً : «إن الصور كلها المعبودة هي الله من حيث الحقيقة، وإن الأنبياء ما حاربوا إلا ظاهر هذه الصور لا بواطنها، فمن تفكر في بواطن هذه الأصنام علم يقينا أحدية الحق تعالى وكفر بظواهرها»[١].

ويزعم الطعمي - تبعاً لشيخه ابن عربي - أن الخطأ الذي وقع فيه المشركون هو حصرهم العبادة على مجلى واحد من مجالي الله وهي الأصنام، فلو لم يحصروا عبادتهم في الأصنام، وأطلقوها فعبدوا كل شيء لما عتبوا وزجروا، يقول الطعمي: «الذي أضلهم، أي قوم نوح، ما هو تعدد الآلهة ومسمياتها المذكورة؛ بل حبسهم للإله في جرم الأصنام، وعدم إطلاقهم»[٢].

١٧- مصطفى محمود:

يعتبر من أقطاب الصوفية الغلاة في هذا العصر، وهو يؤمن بوحدة الوجود على مذهب ابن عربي، وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقواله. ومن منطلق إيمانه بوحدة الوجود، آمن بداهة بوحدة الأديان.

يقول مصطفى محمود: «يقرر القرآن بعبارات قاطعة محددة وآيات لا تقبل التأويل وحدة الله المطلقة، وأنه لا موجود بحق سواه، وأن كل ماعداه باطل زائل»[٣]. ثم يقول بعد ذلك : «يقرر - القرآن - أن الذين توجهوا إلى الشمس على أنها رمز وآية من آيات الله، وهم: "الصابئون" أمثال: "أخناتون" كانوا في زمانهم على دين ولهم

---

(١) فناء اللوح والقلم: ص ٢٢٥.

(٢) فناء اللوح والقلم: ص ٥٢. وينظر: ص ٦٠-٦١.

(٣) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص ١٤٩.

أجرهم»(١).

ومن المعاصرين -ممن ينتسب إلى التصوف - الصوفي الفلسطيني: يعقوب كيريش حيث يرى أن أصحاب الديانات الأخرى " كلهم يصلّون لله" ويقول: «إذا رأيت وثنياً يصلي احترمه؛ لأنه إلى الله الحقيقي يتوجه دون أن يعرف ذلك»(٢).

ومنهم أيضا الشيخ شفيع المولوي - رئيس دراويش المولوية في طرابلس الشام - فيقول: «إن جميع الدروب تنتهي إلى الله، وعلى كل إنسان أن يختار الدرب الذي يراه أفضلها له»(٣)، ويقول أيضاً: «المؤمن يتخطى الخير والشر، المؤمن يتخطى التدين والإلحاد، المؤمن انطلق إلى حيث الكل واحد»(٤). وهذا إيمان خالص بوحدة الوجود. ويخبر الشيخ مولوي عن رؤيا صوفية رآها هو نفسه، فرأى كأنه يرتقي قمة جبل بحثاً عن الله، وبلغ أخيراً عرشاً أبيضاً عظيماً، ولكنه لم يجرؤ على النظر إلى وجه الذي كان جالساً هناك. ارتفع صوت: "تجرأ وارفع نظرك" فرفع نظره، فكان الوجه الذي شاهده هو وجهه؟(٥).

---

(١) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود: ص ١٥٠.

(٢) مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط. جاك كاليبو، ونيكول كاليبو: ص ٥١. والكتاب طبع في لغته الأصلية سنة ١٩٧٩م سبق هذا التاريخ سنون عدة لجمع المعلومات أثناء رحلة قام بها المؤلفان في الشام. ويذكر مؤلفا الكتاب عن يعقوب كريش بأنه يجتمع عنده في جامع صغير طوائف من أهل الملل المختلفة.

(٣) مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك (رحالة أمريكي): ص ٢٥٠. وكان لقاء الرحالة بهذا الدرويش في حدود سنة ١٩٢٦م.

(٤) مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك: ص ٢٥٦.

(٥) المرجع السابق: ص ٢٥٧.

ويشبه الشيخ شفيع وحدة الأديان بمخروط الله في قمته والبشر حول قاعدة المخروط وبما أن المخروط شديد الانحدار فإن البشر لا يصعدون إلى الأعلى بل يتوجه بعضهم شرقاً وبعضهم غرباً وكل فريق يضلل الآخر، وهم لا يدركون أن الطرق كلها تنتهي إلى الله إذا صعدوا للأعلى فقط[١].



(١) ينظر مغامرات في بلاد العرب، ويليام ب. سيبروك: ص ٢٨٦- ٢٨٧.

المبحث الرابع

كفر من اعتقد وحدة الوجود

تعتبر نظرية وحدة الوجود هي الأساس الذي قام عليه التصوف الغالي، ومضمونها كما سبق هو أن الوجود واحد، هو وجود الله تعالى، وأن وجود غيره وجود خيالي لا حقيقة له. وهي نظرية فلسفية إلحادية قديمة، جوهرها نفي الألوهية من خلال مساواتها مع الطبيعة. دون تفريق بين خالق ومخلوق. وعُبّاد الأوثان- على شركهم بالله- لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله بل قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «اعلم أن حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البته»(١).

والقائلون بوحدة الوجود متناقضون فيما يقولون به، ومن ذلك قولهم بتنزل الذات الإلهية في مراتب الأحدية ثم الواحدية، ثم الألوهية، وهكذا في تنزلات كثيرة حتى تصل إلى التنزل الأربعين في الإنسان الكامل، فيلزم من هذا كله: التوقيت، والانفصال، والانفكاك، والاتصال، والتلازم وغير ذلك مما يفيد التعدد والكثرة، وأن تكون القبلية والبعدية، والأولية والآخرية؛ زمانية ومكانية في نفس الوقت، وهذا يفيد الاختلاف والتغاير بين الحق والخلق، وينقض

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/٦.

القول بوحدة الوجود من أساسه.

كما أن هذه النظرية لا تمت للعقل بصلة أبداً ؛ إذ لا يمكن تصورها بحال من الأحوال، فهي تخالف المنطق السليم، والحس، والذوق، والواقع؛ بالإضافة إلى ما فيها من غموض يجعل من الصعوبة بمكان هضمها فضلاً عن الإيمان بها. كما أنها تتناقض مع الإسلام كلية، والأديان قاطبة التي تثبت وجود موجودين: الله والعالم ؛ متباينين في كل شيء منفصلين تمام الانفصال، أحدهما وجوده رهن بإرادة الآخر.

وهي إلحاد واضح، وكفر صريح بدين الإسلام، الذي ينزه الله تعالى عن أن يظهر ويتجلى في المخلوقات الكاملة، فكيف بعجل بني إسرائيل وغيره من الحيوانات وما دونها مرتبة من صنوف الموجودات.

كذلك فإن هذه النظرية- أعني نظرية وحدة الوجود- تجعل من الألوهية نتاج العقل البشري من جهة، ومن جهة ثانية فهي تجعل الإلهية وجود فقط، وهذا عين ما يقول به ملاحدة هذا العصر.

والقول بوحدة الوجود هو شر الأقوال كلها كما قال شيخ الإسلام؛ لأن الاتحاد الخاص والحلول الخاص علاقة خاصة بين الرب مع عبده الذي قربه واصطفاه؛ وذلك مخصوص عند من قال به بمن عظموه كالمسيح والأولياء، بينما القائلون بوحدة الوجود جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المَائدة: ١٧]. فكيف بمن قال: إن الله هو الكفار والمنافقون

والصبيان والمجانين والأنجاس والأنتان وكل شيء[١].

والتناقض في وحدة الوجود ظاهر إذ لو اتحد الخالق بالمخلوق، فإن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد، فإن عدما لم يكن هناك اتحاد أبداً بل وجد ثالث، فإن عدم أحدهما وبقي الآخر لم يحصل اتحاد؛ لأن الفاني لا يتحد مع الباقي.

يقول الرازي: «أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى، فهذا قول باطل، والدليل عليه: أنهما عند الاتحاد إما أن يكونا باقيين، أو يكونا معدومين، أو يكون أحدهما باقياً، والآخر معدوماً، فإن كانا عند الاتحاد باقيين؛ فهما اثنان لا واحد، فكان القول بالاتحاد باطلاً. وإن كانا معدومين؛ فهما قد عدما، وهذا الذي حصل وحدث شيء ثالث مغاير لهما، وهذا معقول إلا أنه ليس من باب الاتحاد، وأما إن قلنا: إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقياً، ويكون الثاني فانياً، فهذا أيضاً باطل لأنهما لو اتحدا؛ لزم أن يقال: إن الموجود عين المعدوم، وذلك باطل قطعاً. فثبت أن القول بالاتحاد محال»[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا (القول)- مع كفره العظيم- متناقض تناقضاً ظاهراً؛ فإن الوجود إذا كان واحداً فمن المحجوب ومن الحاجب؟ ولهذا قال بعض شيوخهم لمريده: من قال لك إن في

---

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/ ١٧٢-١٧٣.

(٢) المطالب العالية: ٢/ ١٠٤. وينظر معالم أصول الدين للرازي: ص٤٥-٤٦، ولوامع البينات للرازي: ص٢٩٤-٢٩٥، ومقامات الصوفية، للسهروردي المقتول: ص٨٣. ومجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢/ ٣٣٩.

الكون سوى الله فقد كذب. فقال له مريده: فمن هو الذي يكذب؟»[(١)].

كما أن الاتحاد يلزم منه أن يكون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب وهذا محال. أيضاً فإن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب. كذلك فإن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال؛ وجب نفيه عن الواجب. وإن كان صفة كمال لزم كون الواجب مستكملاً بالغير وهو باطل وفاقا. كذلك لو حل الله في شيء وجب أن يكون هذا الشيء حاصراً له، ويتخذ هيأته، وفي هذا من النقص مالا يليق بالخالق عز وجل[(٢)].

كذلك لا يلزم الاشتراك في مسمى الوجود أن يكون وجود الرب عين وجود العبد، وإن كان بين الوجودين قدر مشترك، هو مطلق الوجود الذي هو ضد العدم. فالوجود مشترك لفظي بين الأشياء؛ كالاشتراك في الأسماء التي يسميها النحاه اسم الجنس ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام، كالإنسانية في مسمى الإنسان والحيوانية في مسمى الحيوان، وهكذا. فالموجودات تشترك في مسمى الوجود، ولا يلزم من اشتراكها في المسمى أن يكون كل واحد عين الثاني.

يقول شيخ الإسلام: «جعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق، وقالوا الوجود واحد، ولم يميزوا بين الواحد بالعين، والواحد بالنوع، فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود، كما يشترك الناس في مسمى الإنسان، والحيوان في مسمى الحيوان، ولكن هذا المشترك لا

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص٢٣٠.

(٢) ينظر شرح المقاصد، للتفتازاني: ٤/ ٥٤-٥٥.

يكون مشتركاً كلياً إلا في الذهن، وإلا فالحيوانية القائمة بهذا الإنسان ليست هي الحيوانية القائمة بالفرس، ووجود السماوات ليس هو بعينه وجود الإنسان، فوجود الخالق جل جلاله مباين لوجود مخلوقاته»(١).

ويقول: «الاشتراك في هذه الأسماء: هو مستلزم لتباين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر، وهذا مما يعلم به أن وجود الحق مباين لوجود المخلوقات، فإنه أعظم من مباينة هذا الموجود لهذا الموجود. فإذا كان وجود الفلك مبايناً مخالفاً لوجود الذرة والبعوضة، فوجود الحق تعالى أعظم مباينة لوجود كل مخلوق من مباينة وجود ذلك المخلوق لوجود مخلوق آخر»(٢).

إلى أن قال: «فإن الوحدة المعينة الشخصية تمتنع في الشيئين المتعددين، ولكن الوجود واحد في نوع الوجود، بمعنى أن اسم الموجود اسم عام يتناول كل واحد، كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما يتناول كل جسم وكل إنسان، وهذا الجسم ليس هو ذاك، وهذا الإنسان ليس هو ذاك، وكذلك هذا الموجود ليس هو ذاك»(٣).

والعبد له وجود يليق بضعفه وعجزه، كما أن للخالق وجوداً يليق بجلاله وعظمته، والله سبحانه هو المنعم على عبده العاجز بهذا الوجود.

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص٢١٧، وينظر مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥٠، ورسالة إلى أهل الثغر: ص٢١٣-٢١٤.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥٠. وينظر منهاج السنة: ٨/ ٣٠-٣١.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٥١. وينظر الرد على أبي الحسن الشاذلي، لابن تيمية: ص٢١٠-٢١٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «العبد موجود وثابت ليس بمعدوم منتف؛ ولكن الله هو الذي جعله موجوداً ثابتاً، وهذا هو دين المسلمين ؛ أن كل ما سوى الله مخلوق لله موجود، يجعل الله له وجوداً ؛ فليس لشيء من الأشياء وجود إلا بإيجاد الله له»[١].

أيضا يجب التفريق بين نوعين من الوجود: الوجود المطلق والوجود الإضافي «فإن لفظ الوجود ومعناه المطلق يشترك فيه كل من الممكن والواجب، والحادث الأزلي، فالله يوصف بأنه موجود، والحادث يقال له أيضاً: إنه موجود، والوجود المطلق لا يوجد معناه إلا في الذهن. وأما الوجود الإضافي، فإنه يخالف الوجود المطلق في ذلك، فإنه لا يشترك فيه كل من الممكن والواجب، بل هو خاص بما أضيف إليه. ثم إن معناه يكون موجوداً في الخارج. والفرق بين وجود ممكن الوجود وواجبه: أن الممكن حادث سبق وجوده عدم، ويلحقه الفناء، وهو في حاجه دائمه ابتداءً، ودوامًا، إلى من يكسبه ويعطيه الوجود بل ويحفظه عليه. وأما واجب الوجود، فإنه لم يسبق وجوده عدم ولا يلحقه فناء، ووجوده من ذاته لم يكسبه من غيره»[٢].

وقول المتصوفة القائلين بوحدة الوجود أن الخلق مظاهر ومجالٍ للحق، وقولهم: ظهر الحق وتجلى، وهذه مظاهر الحق ومجاليه، وهذا مظهر إلهي ومجلى إلهي، ونحو ذلك، فلا يخلو من ثلاثة أمور :

◆ **الأمر الأول** : أن تجلي الخالق في المخلوق تجلّ ذاتي. فإن كان هذا هو المقصود فهو باطل، لأنه يلزم منه أن يكون الله عين

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ١١٥.

(٢) علم التوحيد، د. عبدالعزيز الربيعة، ص٥٤.

المخلوقات كافة، وأن الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الله، أو هي وذات الله متحدتان، أو ذات الله حالة فيها، وهذا الكفر أعظم من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وإن الله ثالث ثلاثة وإن الله يلد ويولد، وإن له بنين وبنات[(١)].

◆ **الأمر الثاني** : أن المراد بالتجلي أن يظهر الخالق للمخلوقات بحيث تعلمه. فهذا فيه تفصيل، إذ لا ريب أن الله يصير معروفاً لعبده، لكن مرادهم باطل من ثلاثة أوجه:

○ **الوجه الأول**: أنهم جعلوا الحق تعالى معلوماً للمعدومات التي لا وجود لها لكونه قد علمها، واعتقدوا أنها إذا كانت معلومة يجوز أن تصير عالمة، وهذا عين الباطل.

○ **الوجه الثاني**: كذلك فإنهم جعلوا من المعدوم عالماً قادراً فاعلاً قبل وجوده، وهذا محال.

○ **الوجه الثالث**: أن هذا ليس حكم جميع الكائنات المعلومة، بل بعضها هو الذي يصح منه العلم[(٢)].

◆ **الأمر الثالث** : أن يكون مرادهم بالتجلي هو أنه تعالى ظهر لخلقه بها وتجلى بها؛ لكونها آيات دالة عليه، وهذا مردود من وجهين :

○ **الوجه الأول** : أنها لا تصير آيات إلا بعد أن يخلقها ويجعلها موجودة، لا في حال كونها معدومة، وهؤلاء لم يثبتوا أنه خلقها ولا

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٣.

(٢) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٣.

جعلها موجودة، ولا أنه أعطى شيئاً خلقه، بل جعلوا نفسه هو هي المتجلية له.

○ **الوجه الثاني** : أنهم قد صرحوا بأنه تجلى لها وظهر لها، لا أنه دل بها خلقه وجعلها آيات تكون تبصرة وذكرى لكل عبد منيب[(١)].

والقول بوحدة الوجود يقتضي بأن البشر جزء من الله، ولكن الواقع خلاف ذلك فإن الإنسان يجوع ويعرى ويظمأ، بل ويسعى لطلب الرزق، وتمر به أحداث ووقائع تجعله غير أهلٍ للوحدة الإلهية.

ومن المتناقضات في هذه النظرية أن الإله فيها مطلق، إذ من الثابت عند الناس كافة أن العبادة تكون لإله معين ذي صفات معينة يعرف بها، ويفرق بينه وبين من يدعي الألوهية في ضوئها. لكن إله وحدة الوجود مطلق لا يمكن معرفته والوصول إليه؛ فهل يعقل أن تطلب المغفرة والعفو، والنعمة والرزق من المطلق؟[(٢)].

ومن ذلك أيضاً: أنه إذا كان العالم كما تزعم وحدة الوجود- وكل ما يوجد فيه إلهياً، كان الشر الموجود فيه من كفر ومعاص، ومن شياطين ومردة وجبابرة لا بد أن يكون إلهياً أيضاً؛ لأنها لا تعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهي[(٣)].

---

(١) ينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٤.
(٢) ينظر التصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٣٠٢.
(٣) ينظر التصوف والفلسفة / ولتر ستيس: ص ٣٠٢. وفي التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص ٨٨.

ولقد ترتب على القول بوحدة الوجود -أي القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل هو في الحقيقة لله - لوازم خطيرة لم يتحرج الصوفية من التسليم بها، فمن ذلك:

١- وصف الله جل وعلا بصفات النقص، وبما لا يليق بمخلوق فضلاً عن أن تنسب هذه النقائص إلى خالق حكيم. فقد صرحت الاتحادية بأن جميع المخلوقات حتى الكلاب والخنازير والنجاسات والشياطين والكفار هي ذات الإله.

يقول شيخ الإسلام: «ولما كان أصلهم الذي بنوا عليه أن وجود المخلوقات والمصنوعات حتى وجود الجن والشياطين والكافرين والفاسقين والكلاب والخنازير والنجاسات والكفر والفسوق والعصيان عين وجود الرب، لا أنه متميز عنه منفصل عن ذاته»[(١)].

ومن الأمثلة على عدم تنزيههم لله من الاتحاد مع النجاسات ما قاله صاحب الفصوص: «فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستوعب به جميع النعوت الوجودية، والنسب العدمية، سواء كانت محمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة»[(٢)].

ويقول ابن سبعين: «اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النجو[(٣)] مع الورد»[(٤)].

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ٧.

(٢) الفصوص لابن عربي: ١/ ٧٦، ٧٧، وينظر الكتاب نفسه: ص ٧٩-٨١، ١٨٨.

(٣) من معاني النجو لغة: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط (القاموس المحيط، الفيروزآبادي)، مادة "نجا".

(٤) كتاب الإحاطة، ابن سبعين: ص ١٤٣، وينظر النادرات العينية: ص ٧٠-٧٥.

وسُئل التلمساني، وقد مر بكلب أجرب ميت: هذا أيضاً من ذات الله؟ فقال: «وثم خارج عنه؟»[(١)]. ومر التلمساني ومعه شخص فاجتازا بكلب فَرَكَضَه الآخر برجله. فقال: «لا تركضه فإنه منه»[(٢)].

ويقول الدهلوي[(٣)]: «ولا يهولنك صدور الكائنات الدنسية من سنح القدوسية على سبيل الظهور والتمثل، فإنه لكل متدنس قدوسية هي أقرب من حبل وريده، وهو أبعد منها بما هو هو كبعد المشرقين»[(٤)].

ويقول مصطفى العروسي: «فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل المراتب، الخسيس منها والشريف»[(٥)].

ويقول المستغانمي:

نـاداهـم داعـي الـقـرب أنـي معكـم ... فـأيـنـمـا تـولـوا فـثـم نـوري يُـجُـلَّـى
فإني واحد الذات في الكل ظاهر ... وهـل ظـهـر غـيـري فـكـلا ثـم كـلا
فنقل نقطة الزَّين للرَّين وانظروا ... فما الشَّين إلا الزَّين بالنقطة يكملا[(٦)]

والرَّين في تلك الجهات تعنى: الدَّنَسُ، والخُبثُ[(٧)]. تنزه الله

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٠٩.
(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣٠٩.
(٣) ولي أحمد بن أبي الفيض عبدالرحيم الفاروقي الدهلوي، من دلهي، فقيه ومحدث مشهور إلا أنه أيضاً اتحادي جلد. ولد سنة (١١١٤هـ) وتعلم العربية والفارسية والعلوم الشرعية على علماء عصره، رحل سنة (١١٤٣هـ) إلى مكة ومكث فيها مجاوراً سنتين، توفي سنة (١١٧٦هـ) ينظر نزهة الخواطر: ٦/ ٣٩٨، والأعلام: ١/ ١٤٩.
(٤) الخير الكثير، للدهلوي: ص ٢١، وينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٧٩.
(٥) حاشية العروسي: (٢/ ٢٠)، عن الكشف عن حقيقة الصوفية، للقاسم: ص١١٤.
(٦) الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغانمي الجزائري، د. مارتن لنجر: ص ٢٠٩.
(٧) ينظر: لسان العرب: ١٣/ ١٩٢-١٩٣، وتاج العروس: ١٨/ ٢٥٢-٢٥٣، مادة (رين).

وتقدس عما يصفه به الجاحدون وتعالى علواً كبيراً.

٢- يستبعد مذهب وحدة الوجود فكرة الخلق والإيجاد من عدم، والخلق المحدد في زمان ومكان، ويستبدل ذلك كله بنظريات فاسدة؛ كالفيض والتجلي والتنزل والحلول والانبثاق؛ لأنهم لو أثبتوا الخلق لأثبتوا خالقاً ومخلوقاً، وهذا ينقض نظريتهم من أساسها؛ والتي تنفي وجود خلق وخالق، فالكل عين واحدة فيما يزعمون. وأصحاب مذهب الوحدة لو ذكروا الخلق، فهو من باب المجاراة والعرف لا إقراراً منهم بأن هناك خالق ومخلوق. وحقيقة الخلق عندهم كما يقرره شيخهم ابن عربي: «تجلي إلهي فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات وتغير دائم وتحول في الصور في كل آن»[١]. يقول ابن عربي: «ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك.. وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك»[٢].

٣- نفي صفات الله تعالى الثابتة له في الكتاب والسنة، ومن ذلك: صفة المشيئة وصفة الإرادة عن الله تعالى، فقد نقل الجيلي عن ابن عربي قوله: «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً فإنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه؛ فلا يكون مختاراً»[٣]. وهذا وصف لله بالعجز وأنه يقع في ملكه تعالى مالا يشاؤه جل وعلا، وقد وافق أهلُ الوحدة الفلاسفةَ في وصفهم الله بهذا الوصف.

---

(١) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم لابن عربي: ص٨.
(٢) فصوص الحكم: ص٨٣.
(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٤٩.

كما نفى القائلون بوحدة الوجود صفة العلم عن الله تعالى، يقول ابن عربي: «العلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه»(١). أي: إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه، ليس علماً خاص به تعالى بل هو - تعالى عن ذلك وتقدس- مفتقر في علمه إلى خلقه. يقول ابن تيمية - معقباً على ابن عربي -: «إنه جعل علم الله بالعبد إنما حصل له منَ علمه بتلك العين الثابتة في العدم، التي هي حقيقة العبد لا من نفسه المقدسة، وأن علمه بالأعيان الثابتة في العدم وأحوالها تمنعه أن يفعل غير ذلك، وأن هذا هو سر القدر، فتضمن هذا وصف الله تعالى بالفقر إلى الأعيان وغناها عنه، ونفى ما استحقه بنفسه من كمال علمه وقدرته، ولزوم التجهيل والتعجيز وبعض ما في هذا الكلام المضاهاة لما ذكره الله عمن قال فيه: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عِمرَان: ١٨١] الآية، فإنه جعل حقائق الأعيان الثابتة في العدم غنية عن الله في حقائقها وأعيانها وجعل الربّ مفتقرا إليها في علمه بها فما استفاد علمه بها إلا منها كما يستفيد العبد العلم بالمحسوسات من إدراكه لها مع غنى تلك المدركات عن المدرك»(٢).

٤- الاعتقاد بوحدة الوجود تكذيب لله تعالى الذي وصف نفسه في كتابه الكريم، وعلى لسان نبيه الكريم بأنه في السماء: عليٌّ على خلقه بائن عنهم، يقول جل وعلا: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ

(١) فصوص الحكم: ص٨٢-٨٣.
(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٢١٠.

﴿كَيْفَ نَذِيرِ ۝١٧﴾ [المُلك: ١٦-١٧] وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال عز وجل: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ۝١٨﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٥٠﴾ [النّحل: ٥٠]. وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعَارج: ٤]، وغيرها من الآيات الدالة على علوه سبحانه. وأما في السنة: فقال ﷺ للجارية: «أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة»[١]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي»[٢]، وعن أم المؤمنين زينب رضي الله عنها أنها كانت تفخر على أزواج النبي ﷺ، فتقول: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات»[٣]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «الملائكة يتعاقبون: ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم فيقول كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم يصلون وأتيناهم يصلون»[٤]. وغيرها من الأحاديث الصحيحة الدالة على علو الله تعالى ومباينته لخلقه جل وعلا.

٥- ترتب على عقيدة وحدة الوجود القول بقدم العالم، يقول ابن

---

(١) سبق تخريجه: ص ٧٠١.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هُود: ٧]، رقم (٧٤٢٢).

(٣) سبق تخريجه: ص ٧٠١.

(٤) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق (٦) باب ذكر الملائكة، رقم (٣٢٢٣). ومسلم: كتاب المساجد (٣٧) باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم (٦٣٢) ٤٣٩/١.

عربي: «نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها والنقطة لا تطلبها فصح نهاية أهل الترقي من العالم وصح افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم وتبين أنه كل جزء من العالم يمكن أن يكون سبباً في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى فإن محيط الدائرة نقط متجاورة في أحياز متجاورة ليس بين حيزين حيز ثالث ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما نقطة ثالثة لأنه لا حيز بينهما فكل نقطة يمكن أن يكوّن عنها محيط وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأول إلى ما لا نهاية»[١]. ويقول ابن عربي:

الحمد لله الذي بوجوده ... ظهر الوجود وعالم الهيمان
والعنصر الأعلى الذي بوجوده ... ظهرت ذوات عوالم الأمكان
من غير ترتيب فلا متقدم ... فيه ولا متأخر بالآن[٢]

٦- الاعتقاد بوحدة الوجد فيه إنكار لمعجزات النبي محمد ﷺ، ومنها الوحي، والمعراج، وغيرها: فإذا كان المعبود هو العابد، والمرسل هو الرسول، فهو يوحي إلى نفسه بنفسه، فلا ثم غيره، ويعرج إليه به فلا ثم غيره.

٧- إن القول بوحدة الوجود يؤدي إلى إسقاط الأديان جميعها وإزالة الفوارق بين مختلف العقائد وصهرها وإذابتها، ومن ثم قولبتها في دين صوفي جديد يعلو على التعصب والحواجز بين الأديان. وقد مضى معنا بيان ذلك كله. يقول نيكلسون: «إن الإسلام يفقد كل معناه، ويصبح اسماً على غير مسمى لو أن عقيدة التوحيد المعبَّر عنها بـ "لا

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٣٢٨-٣٢٩.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٤٣٢.

إله إلا الله" أصبح المراد بها : لا موجود على الحقيقة إلا الله. وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل. ومَحْوٌ لهذه المعالم مَحْواً كاملاً»[(١)].

٨- أدى القول بوحدة الوجود إلى القول بترقي المخلوقات وتطورها وتحولها في الخلق: ففي الطاوية مثلاً، جميع الأنواع تحتوي على نطف، هذه النطف تصير في الماء ضفدعاً ومحارة، على الشاطىء تصير مخلوقات نباتية، ثم يتطور قسم منها إلى حشرات، وتستمر التصيرات متسلسلة لتنتهي إلى الحصان، ومن الحصان يولد الإنسان، كذلك الحال في البوذية. وفي الفكر اليوناني نجد ماء طاليس يتحول بالرطوبة والبرودة إلى نبات وحيوان، ونار هيراقليس تتحول في الصور، وهكذا[(٢)].

وعلى غرار هؤلاء سار متصوفة المسلمين؛ فهذا النابلسي يقول: «إذا تم الجسم في جماديته، وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم النباتية، قويت فيه روح جماديته، فصارت روحاً نباتية. فإذا تمت نباتيته وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الحيوانية، قويت فيه روح نباتية، فصارت روحاً حيوانية فيه.. فإذا تمت حيوانيته وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الإنسانية، قويت فيه روح حيوانية بابتداء ظهور العقل فيه، فصارت روحاً إنسانية فيه»[(٣)].

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: ص ١٠٢.

(٢) ينظر الفكر الشرقي، يونج شوون كيم: ص ٦٤-٦٧. والمستطرف الصيني، هادي العلوي: ص ١٢٢-١٢٣. وتاريخ الفلسفية اليونانية، يوسف كرم: ص ١١-١٢، ١٧-١٩. وقد سبق المتصوفة الإنجليزي تشارلز دارون التي تنسب إليه هذه النظرية، ولعله أخذها من الصوفية؟

(٣) الوجود الحق: ص٢٠٢. وممن قال بالتناسخ من الصوفية: القونوي في =

٩- أدى القول بوحدة الوجد إلى اعتقاد الصوفية بعقيدة التقمص والتناسخ التي تفيد تنقل الروح الواحدة في عدة أجساد، وهي في أساسها عقيدة هندية ثم قال بها فلاسفة اليونان، وانتقلت إلى بلاد المسلمين عن طريق غلاة الشيعة وسائر الفرق الباطنية، ومنهم إلى الصوفية، يقول الصوفي الإيراني المعاصر محمد صادق عنقا شاه[١]: «الميلاد والموت عبارة عن صور لتبدل الأشكال الطبيعية»[٢]، ويقول محيي الدين الطعمي: «كل من يخرج عن هذه العين (الحق تعالى) ويفنى تعيده في صور شتى»[٣].

ويحكي أحمد التيجاني أن تلميذاً ذهب ليحضر علاجاً من عند أحد الأمراء، فذهب وعاد بالعلاج، وذكر لشيخه ما فعل الأمير معه من الفرح والتعظيم والاكرام بحال لم يكن معتادًا منه. فقال له الشيخ: أنا

= مفتاح الغيب: ص ١٠٧-١١٤، والفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، له أيضًا: ص ٢٤٤، والفناري في مصباح الأنس: ص ٦٢٩-٦٤٧، وابن سبعين في بد العارف: ص ١١٢. وربما يفهم التناسخ من قول سنائي الغزنوي في حديقة الحقيقة (١/ ٢٢٢): "يموت الموت من أهل النفْس والنفَس. ولا يموت المرء ثانية"، والله أعلم.

(١) محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي: صوفي إيراني معاصر، يرجع نسبه إلى السلطان الإيراني حسين الصفوي. ولد في مستهل القرن الميلادي الماضي. درس على والده، وغيره علوم الطريقة، وخلفه على الطريقة بعد وفاته. شارك في مؤتمر ناصر خسرو، الذي انعقد في مدينة مشهد في إيران في سبتمبر من عام (١٩٧٤م). لا زال حياً حتى تاريخ: ٣٠/ ٣/ ١٣٩٨هـ الموافق: ١٠/ ٣/ ١٩٧٨م، تاريخ انتهائه من رسالته: "سراج الهدى". ينظر: مقدمة مترجمي رسائل صاحب الترجمة، الموسومة بـ "من الفكر الإيراني المعاصر": ص٢٩-٣٧.

(٢) معالم الفكر، محمد صادق عنقا شاه: ص ١٣٧.

(٣) فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي: ص ٦١.

فعلت ذلك كله؛ لما رأيت حرصك وشوقك واحتراقك على الدواء، وذهبت عنده؛ خفت عليك أن يسوء حالك عنده لعدم معرفته بك؛ فتستوحش من ذلك؛ فانتقلت من ههنا بروحي، نقلت روحي من جسدي وسبقتك إليك، ودخلتُ في جسده حتى لبست روحه وجسده، فلما دخلتَ، أنا الذي قمتُ إليك[1].

١٠- والقول بوحدة الوجود يفيد أن العالم كله ليس له معنى وهذا القول مدمر للأخلاق الفاضلة في النفس البشرية، ويذهب بالمسؤولية التي هي مناط الثواب والعقاب ويؤدي إلى إنكار الجنة والنار، وإسقاط التكاليف وتجاوز الأمور الشرعية؛ فالحلال هو الحرام، والصدق هو الكذب، والحق هو الباطل؛ لأن الإنسان في هذا العالم لا يملك أي مسوغ لممارسة الأخلاق الفاضلة التي يوجبها الشارع؛ فبالتالي ينعكس هذا الجانب سلباً في حياته الخاصة والعامة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الذي يؤول إليه كلامهم ويصرحون به في مواضع: أن الحقائق تتبع العقائد، وهذا أحد أقوال السوفسطائية؛ فكل من قال شيئاً أو اعتقده، فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد ولذا يجعلون الكذب حقاً، ويقولون: العارف لا يكذِّب أحداً؛ فإن الكذب هو أيضاً أمر موجود وهو حق في نفس الكاذب فإن اعتقده كان حقاً في اعتقاده وكلامه. ولو قال ما لم يعتقده كان حقاً في كلامه فقط. ولهذا يأمر المحقق أن تعتقد كلما يعتقده الخلائق.. ومضمون هذا الأصل أن كل إنسان: يقول ما شاء ويعتقد ما شاء، من

---

(١) جواهر المعاني: ٢/١٨-١٩.

غير تمييز بين حق وباطل، وصادق وكاذب، وأنه لا ينكر في الوجود شيئاً، هذا من جهة الخبر والعلم. وأما من جهة الأمر والعمل، فإن محققيهم يقولون: ما عندنا حرام؛ ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام، فقلنا: حرام عليكم. فما عندهم أمر ولا نهي»[١].

١١- ترتب على الإيمان بوحدة الوجود نفي الحقائق الشرعية كالجنة والنار، ووجود الملائكة والشياطين من جهة، ونفي للحقائق الكونية من جهة ثانية كالموت والحياة، ووجود السماء والأرض ونحوها، يقول نجم الدين كبرى: «واعلم أن النفس والشيطان والمَلَك ليست أشياء خارجة عنك؛ ولا الجنة والنار، ولا الموت والحياة، إنما هي أشياء فيك»[٢].

١٢- ومن لوازم وحدة الوجود انتفاء الوحي، قال ابن عربي: «لا يلقى عليك الوحي من غير ولا تُلقي»[٣]. وهذا لأنك عينه وهو فيك فوحيك من داخلك؛ فالوجود واحد، ولا فرق بْين موحٍ وموحى إليه، ولا بين رب وعبد، فلا معنى إذاً لثنوية الوحي.

١٣- أدى الإيمان بوحدة الوجود إلى انتشار دعوى الألوهية بين المتصوفة، فمن ذلك: أن البسطامي صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدون. فقالوا جن أبو يزيد، وتركوه[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/٩٨-١٠٠.
(٢) فوائح الجمال وفواتح الجلال: ص١٧١.
(٣) الفصوص: ص ٩٣.
(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبدالرحمن بدوي: ١٥٧.

ويقول ابن الفارض:

ولا فَلَكٌ إلا ومن نور باطني ... به مَلَكٌ يهدي الهدى بمشيئتي
ولا قَطْرُ إلا حَلَّ من فيض ظاهري ... به قطرةٌ عنها السحائبُ سَحَّت[1]

ويقول ابن الفارض أيضاً:

وفيَّ شهدت الساجدين لمظهري ... فَحقَّقْت أني كنت آدم سَجدتي[2]

يقول القاشاني[3] في شرحه لهذا البيت: «أي عاينت في نفسي الملائكة الساجدين لمظهري، فعلمت حقيقةً أني كنتُ في سجدتي آدم تلك السجدة، وأن الملائكة يسجدون لي والملائكة صفة من صفاتي فالساجد صفة مني يسجد لذاتي»[4].

ويقول الجيلي:

وإنـــي رب لـــلأنـــام وســـيـــد ... جميع الورى اسم وذاتي مُسمَّاه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعتي ... لي الغيب والجبرْوت مني منشاه[5]

ويقول في موضع آخر مستدلاً بقول ينسبه إلى الرسول ﷺ تارة، وإلى بعض مشايخ العجم تارة أخرى، وهو قوله: «الصوفي هو

---

(١) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان: ٤٦٥-٤٦٦: ص ٢٧٦.
(٢) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيت ٤٧٦: ص ٢٧٧.
(٣) عبدالرزّاق جمال الدين بن أحمد بن أبي الغنائم محمد الكاشاني أو القاشاني، صوفي مفسر، وله كتب كثيرة في التصوف، منها: كشف الوجوده الغر، ولطائف الإلهام، ورشح الزلال، وشرح فصوص الحكم، وغيرها. توفي سنة (٧٣٠هـ، وقيل: ٧٣٥هـ). ينظر: كشف الظنون: ١/ ٢٢٦، والأعلام: ٣/ ٣٥٠.
(٤) كشف الوجوه الغر: ٢/ ٩٨.
(٥) الإنسان الكامل: ١/ ١٩-٢٠.

الله»[١]. ويقول أيضاً: «إذا التفت والتحقت الذات الإنسانية بالذات الرحمانية، بشهودها أنها عينها لا غيرها من كل جهة، وبكل اعتبار، وعلى كل حال، وفي كل وقت على الدوام، فإلى مقام الربوبية المحضة، يكون مساق هذا الإنسان، وحينئذ ترجع إليه- أي الإنسان- الأمور: لأنه الحق الذي كان منه البداية والصدور.. فكن عين الذات الإلهية من كل جهة، وبكل اعتبار، وعلى كل حال»[٢].

يقول فخر الدين الرازي: «إن الجهال إذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم، فقد يميل طبعهم إلى القول بالحلول والاتحاد .. وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيداً عن الدين كان يأمر أتباعه بأن يسجدوا له، وكان يقول لهم: أنتم عبيدي. فكان يلقي إليهم من حديث الحلول والاتحاد أشياء، ولو خلا ببعض الحمقى من أتباعه؛ فربما أدعى الألوهية»[٣].

١٤- إن الاعتقاد بوحدة الوجود يلزم منه إسقاط التكاليف الشرعية، فما دام الحق هو العبد، والعبد هو الحق، فمن المكلف؟

---

(١) المناظر الإلهية، للجيلي: ص ١٧١. ونسبة مثل هذا القول إلى النبي ﷺ كذب وافتراء؛ والوضع ظاهر في هذا اللفظ؛ فلم يكن مصطلح الصوفي معلوماً في عهد النبي ﷺ.

(٢) شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبدالكريم الجيلي: ص ١٤٠-١٤١.

(٣) التفسير الكبير، للفخر الرازي: ١٦/ ٣٧-٣٨. وادعاء الألوهية، والنبوة من قبل غلاة الصوفية أصبح أمراً دارجاً بين أتباع الطرق، وبالذات الأعاجم، فالبكتاشية، والحروفية، والبابائية، وأتباع بدر الدين بن اسرائيل (ابن قاضي سيماونه) وغيرهم؛ ينزلون شيوخهم منزلة الألوهية تارة، والنبوة تارة أخرى. ينظر: الموسوعة الصوفية: د. عبدالمنعم الحفني: ص ٣٦، ٦٧، ١٢٢ والعثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب: ١٣٣-١٤٢، وتاريخ الأدب التركي، د. حسين مجيب المصري: ص ٣٥-٣٧، ٥١-٥٦.

يقول ابن عربي:

الـرب حـق والـعـبـد حـق   يا ليت شعري من المكلف[1]

وإظهار عوار هذه النظرية يحتاج إلى بسط ليس هذا موضعه؛ فمفاسد هذا المذهب كثيرة جداً، وهو أساس كل بلاء في التصوف[2].

١٥- أدى القول بوحدة الوجود إلى الجمع بين النقائض: فجمع أهل الوحدة بين التوحيد والشرك، وجمعوا بين الإيمان والكفر، وجعلوا من الجمع بين النقائض علامة على معرفة الله[3]. وجمع النقائض والأضداد لا يمكن ذلك إلا في الخيال حتى أن ابن عربي اعترف بذلك، فقال: «خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين والخيال لا يمتنع عنده ذلك فما ظهر سلطان القوي ولا قوته إلا في خلق القوّة المتخيلة وعالم الخيال فإنه أقر في الدلالة على الحق»[4]. ويقول: «لأن الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً وذلك لأن

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٦٧٠. وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا في مبحث المحبة عند الصوفية.

(٢) ذكر شيخ الإسلام في مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٨٦-١١٤. وجوهًا أخرى تبطل القول بوحدة الوجود، تنظر للأهمية.

(٣) قد ترد العبارة عند بعض المتصوفة ويريدون بها معنى صحيحًا، يقول ابن تيمية: «ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله؟ قال: "بالجمع بين النقيضين" و أراد أنه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق كما اجتمع له أنه خالق كل شيء من أفعال العباد و غيرها من الأعيان والأفعال مع ما فيها من الخبث و أنه عدل حكيم رحيم و أنه يمكن من مكنه من عباده من المعاصي مع قدرته على منعهم و هو في ذلك حكيم عادل فإنه أعلم الأعلمين و أحكم الحاكمين».اهـ من مجموع الفتاوى: ١٦/ ٤٢٥. وعبارة الخراز في الفتوحات المكية أيضاً: ٢/ ٤٦٦، ٤/ ٣٢٦.

(٤) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٢٥.

حضرته تعطى ذلك وما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية فإنها تجمع بين النقيضين وفيها تظهر الحقائق على ما هي عليه»[(١)].

قال ابن تيمية رحمه الله عند قول ابن عربي:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

«هو كلام متناقض باطل. فإن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد، والقضيتان المتناقضتان بالسلب والإيجاب على وجه؛ يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى لا يمكن الجمع بينهما. وهؤلاء يزعمون أنه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح العقل، وأنهم يقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين، وأن من سلك طريقهم يقول بمخالفة المعقول والمنقول. ولا ريب أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة. ومعلوم أن الأنبياء عليهم السلام أعظم من الأولياء والأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، وهؤلاء الملاحدة يدعون أن محالات العقول صحيحة، وأن الجمع بين النقيضين صحيح، وأن ما خالف صريح المعقول وصحيح المنقول صحيح. ولا ريب أنهم أصحاب خيال وأوهام يتخيلون في نفوسهم أموراً يتخيلونها ويتوهمونها، فيظنونها ثابتة في الخارج، وإنما هي من خيالاتهم، والخيال الباطل يتصور فيه ما لا حقيقة له؛ ولهذا يقولون أرض الحقيقة هي أرض الخيال كما يقول ذلك ابن عربي وغيره»[(٢)].

ويقول أيضاً: «فإنهم لا يقرون بأن الخالق مباين للمخلوق كما

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٧٣.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢/ ٣١١-٣١٢.

اتفق السلف والأئمة، وصرحوا بأنه مباين للخلق ليس داخلا في المخلوقات ولا المخلوقات داخلة فيه، بل تارة يجعلونه حالا بذاته في كل مكان، وتارة يجعلون وجوده عين وجود المخلوقات، وتارة يصفونه بالأمور السلبية المحضة مثل كونه غير مباين للعالم ولا حال فيه، فهم بين أمرين إما أن يصفوه بما يقتضى عدمه وتعطيله فينكرونه، وان كانوا يقرون به فيجمعون في قولهم بين الإقرار والإنكار والنفي والإثبات، وقد يصرح بعضهم بصحة الجمع بين النقيضين ويقول أن هذا غاية التحقيق والعرفان، وإما أن يصفوه بما يقتضى أنه عين المخلوقات أو جزء منها أو صفة لها، وذلك أيضا يقتضى قولهم بعدم الخالق وتعطيل الصانع وإن كانوا مقرين بوجود موجود غيره وإن جعلوه إياه، ثم يجدون في المخلوقات مبايناً في ربوبية المخلوق فيقولون بالجمع بين النقيضين كما تقدم. وقد يقولون بعبادة الأصنام وأن عباد الأصنام على حق وعباد العجل على حق وأنه ما عبد غير الله قط إذ لا غير عندهم، بل الوجود واحد ويقولون بامتناع الدعوة إليه، وأنه يمكن أن يتقرب إليه ويصل إليه وهم يقولون ما عدم في البداية فيدعى إلى الغاية بل هو عين المدعو فكيف يدعو إلى نفسه؟»[(١)].

١٦- إن الإيمان بوحدة الوجود ينافي الولاء والبراء في الإسلام، حيث إن موالاة المؤمنين ومحبتهم؛ والبراءة من الكافرين وبغض ما هم عليه من الشرك والكفر من صلب التوحيد الذي أتى به الأنبياء من الله، قال تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ

(١) مجموع الفتاوى: ٦/ ٤٦٩-٤٧٠.

﴿تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المُمتحَنة: ١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية- عند بيان مراتب التوحيد عند الصوفية-: «وأما المرتبة الثالثة: ألا يشهد طاعة ولا معصية، فإنه يرى أن الوجود واحد، وعندهم أن هذا هو غاية التحقيق والولاية لله، وهو في الحقيقة غاية الإلحاد في أسماء الله وآياته، وغاية العداوة لله، فإن صاحب هذا المشهد يتخذ اليهود والنصارى وسائر الكفار أولياء»[١].

١٧- الاعتقاد بوحدة الوجود يؤدي إلى إسقاط الجهاد الذي فرضه الله على المسلمين لتكون كلمة الله هي العليا، ولدفع الكفار عن بلاد المسلمين. وهذا أمر مجمع عليه بين المتصوفة الاتحادية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا يقوله كثير من شيوخ هؤلاء الحلولية، حتى إن أحدهم إذا أمر بقتال العدو يقول: أقاتل الله؟ ما أقدر أن أقاتل الله. ونحو هذا الكلام الذي سمعناه من شيوخهم، وبينا فساده لهم وضلالهم»[٢].

وهذا ما يقرره التيجاني، الذي عاصر الاحتلال الفرنسي للجزائر، والإسباني لشمال المغرب وللصحراء الغربية فيؤكد أن الكفار مرتبة من مراتب تجليات الحق تعالى عن ذلك؛ ولذا فالواجب على المسلم أن يعظمهم لأن الأصل فيهم التعظيم، أما إهانتهم وإذلالهم فلا تعدو أن تكون أحكاماً طارئة، والتعويل إنما هو على الأصل لا على ما طرأ.

يقول التيجاني: «الأصل في كل ذرة في الكون هي مرتبة للحق سبحانه وتعالى، يتجلى فيها بما شاء من أفعاله وأحكامه، والخلق كلهم مظاهر أحكامه وكمالات ألوهيته فلا ترى ذرة في الكون خارجة عن

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشطيان: ص ٢٣٩-٢٤٠.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١١٠-١١١.

هذا الأمر، فما ثم إلا كمالات ألوهيته، ويستوي في هذا الميدان الحيوان والجمادات والآدمي وغيره، ولا فرق في الآدمي بين المؤمن والكافر فإنهما مستويان في هذا البساط. ويكون على هذا الأصل في الكافر التعظيم، لأنه مرتبة من مراتب الحق، والإذلال والإهانة والصولة عليه للمؤمن من أحكام طارئة عليه لا تهدم قواعد الأصل، لأن الأصل لا ينهدم، والأحكام الطارئة عوارض، والمرجع للأصل لا للعوارض، وكمال العلم فيه أن يعظم؛ لأنه مرتبة للحق تجلى فيه بأحكامه»[1].

يقول د. عمر فروخ - حول ترك الصوفية للجهاد، وعدم مقاومتهم العدو الغاصب وإذعانهم له-: «ألا يعجب القارىء إذا علم أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي شهد القدس تسقط في أيدي الإفرنج الصليبيين وعاش اثنتي عشرة سنة بعد ذلك، ولم يشر إلى هذا الحادث العظيم. ولو أنه أهاب بسكان العراق وفارس وبلاد الترك لنصرة إخوانهم في الشام لنفر مئات الألوف منهم للجهاد في سبيل الله، ولَوَفّروا إذن على العرب والإسلام عصوراً مملوءة بالكفاح، وقروناً زاخرة بالجهل والدمار. وما غفلة الغزالي عن ذلك إلا لأنه كان في ذلك الحين قد انقلب صوفياً .. وكذلك عاش عمر بن الفارض، ومحيي الدين بن عربي في إبان الحروب الصليبية، ولم يرد لتلك الحروب ذكر في آثارهما. وبينما كان الإفرنج يغيرون على المنصورة في مصر (٦٤٧هـ) تنادي المتصوفة ليقرأوا رسالة القشيري ويتجادلوا في

(١) جواهر المعاني: ٢/ ٩١.

كرامات الأولياء»(١).

وكذلك كان موقف جلال الدين الرومي من سقوط بغداد، وتهديمها على يد المغول، وذبح المسلمين فيها ذبح النعاج، فلم يشر إلى شيء من ذلك في أي من كتبه(٢).

لقد استطاع المستعمرون اتخاذ التصوف مطية لاحتلال بلاد الإسلام. ومما يحكيه التاريخ المعاصر: أن رجلاً فرنسياً دخل الإسلام، وسمى نفسه سيد أحمد الهادي، واجتهد في تحصيل الشريعة حتى وصل إلى درجة عالية، وعيّن إماماً لمسجد كبير في القيروان فلما اقترب الجيش الفرنسي من المدينة، استعد أهلها للدفاع عنها، وجاؤوا يسألونه أن يستشير لهم ضريح شيخ في المسجد يعتقدون فيه، فدخل سيد أحمد الضريح، ثم خرج مهوِّلاً لهم بما سينالهم من المصائب، وقال لهم بأن الشيخ ينصحكم بالتسليم لأن وقوع البلاد صار محتماً فاتبع القوم البسطاء قوله، ولم يدافعوا عن مدينة القيروان أدنى دفاع، بل دخلها الفرنسيون آمنين في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١م(٣).

---

(١) التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ: ص ٩-١٠. وقصة اجتماع الصوفية لقراءة الرسالة القشيرية أثناء الغزو الصليبي لمصر، ذكرها الشعراني في طبقاته: ١/١٢.

(٢) ينظر موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي: ص٢٧٦، وفي نفس الموضع أشار المؤلف إلى موقف الغزالي المستهجن من الاحتلال الصليبي للقدس.

(٣) ينظر: التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ: ص ١١. وللمزيد حول هذه النقطة ينظر: تمييز المحظوظين عن المحرومين: ص ٢٤٣. والأعمال الكاملة لمحمد عبده ٣/٢٢٨-٢٢٩. وتفسير المنار: ٢/٧٣-٧٦ وفيه توضيح مهم لحقيقة الصوفية ودورهم في انتشار البدع، وترك الجهاد وينظر كذلك: الشيعة والتصوف في بلاد النوبة، بحث من اعداد الشيخ محمد فاضل تقلاوي، نشر في مجلة كلية أصول الدين بالرياض، العدد الخامس: ص (٣٨٠-٣٩١). وفي كتاب: المساجد =

ويحسن الوقوف عند أهم دليلين يستدل بها هؤلاء المتصوفة في تقريرهم لعقيدة وحدة الوجود.

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البقرة: ١١٥].

يقول شيخهم في الضلالة ابن عربي: «ظهر في صورة كل شيء، وأخبر عباده بذلك فقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] فانطلقوا في اختيارهم، إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله»(١).

ولا وجه أبداً لمتصوفة وحدة الوجود في الاستدلال بهذه الآية، إذ إن الآية إنما نزلت بعد أن أمر الله المسلمين بالتوجه إلى الكعبة في صلاتهم بدلاً من بيت المقدس؛ فخشي أناس أن تضيع أعمالهم السابقة؛ فبين تعالى أن جميع الجهات له سبحانه؛ فمن اجتهد في القبلة فلم يصب فصلاته صحيحة، كما أن الذي يصلي النافلة على الدابة فصلاته صحيحة مهما كانت وجهة دابته أو مركوبته.

ويشهد لهذا حديث جابر رضي الله عنه، وفيه: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة أنمار يصلي على راحلته متوجهاً قبل المشرق تطوعاً»(٢). وفي

= في الإسلام، لطه محمد الولي، ص ١٠٢، بيان مهم عن استغلال فرنسا واستخدامها الطائفة التيجانية لمحاربة الحركات الجهادية التي قامت في بلاد الجزائر.

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٥٣-٢٥٤. وينظر: فلسفة وحدة الوجود، للصوفي: د. حسن الفاتح قريب الله، ص٧٥، ٧٧. والمؤلف من المعتقدين بوحدة الوجود.

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي (٣٣) باب غزوة أنمار، رقم (٤١٤٠).

رواية: «أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته قبل المشرق، فإذا أراد أن يصلي المكتوبة نزل واستقبل القبلة وصلى»[١]. وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «كان النبي ﷺ يصلي على راحلته تطوعاً أينما توجهت به» ثم قرأ ابن عمر هذه الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] وقال ابن عمر: في هذا نزلت هذه الآية»[٢].

كذلك فإن الآية في سياقها العام أتت لبيان عظمة الله جل جلاله، فإنه تعالى أكبر من كل شيء، وأعظم من كل مخلوق، وهو محيط بالعالم كله علويه وسفليه، ففي أول الآية ذكر تعالى إحاطة ملكه وتصرفه، فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] فهو مالك الجهات وما بينها وما حولها، ثم ذكر بعد ذلك عظمته سبحانه وتعالى، وأنه أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، فأينما ولى العبد وجهه وقصده وإرادته فثم وجه الله، ثم ختم سبحانه هذه الآية باسمين دالين على السعة والإحاطة، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١١٥] تقريراً للمعنى السابق في الآية وتبياناً على أتم وجه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أي قبلة الله، ووجهة الله، هكذا قال جمهور السلف، وإن عدها بعضهم في الصفات، وقد يدل على الصفة بوجه فيه نظر، وذلك أن معنى قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟﴾ أي تتولوا، أي تتوجهوا وتستقبلوا، يتعدى إلى مفعول واحد، بمعنى يتولاها.. وهو الوجه

(١) عند البخاري: كتاب تقصير الصلاة (٩) باب ينزل للمكتوبة، رقم (١٠٩٩).

(٢) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٤) باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر، رقم (٧٠٠) ١/٤٨٦.

الذي لله، والذي أمر الله أن نستقبل، فإن قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البَقَرَة: ١١٥] يدل على أن وجه الله هناك من المشرق والمغرب الذي هو الله، كما في آية القبلة لما سألوا عن سبب التولي عن القبلة أخبر أن له المشرق والمغرب»(١).

الدليل الثاني: قول النبي ﷺ: «كان والله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان» حيث يقولون: إن ذلك يعني أن الله عين خلقه، تعالى الله عما يقوله هؤلاء الجاحدون علواً كبيراً.

والرد يكون من وجهين:

الوجه الأول: أن هذه الزيادة - وهو قوله ﷺ: «وهو الآن على ما عليه كان» - كذب مفترى على رسول الله ﷺ من وضع الجهمية وأفراخهم الاتحادية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذه الزيادة وهو قوله: "**وهو الآن على ما عليه كان**" كذب مفترى على رسول الله ﷺ اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل العلم بإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول»(٢).

ويقول أيضاً: «ليست من كلام النبي ﷺ ولا يؤثر عن أحد من أئمة الدين المقبولين عند عموم الأمة .. وأكثر هؤلاء الاتحادية يجعلون هذا من كلام النبي ﷺ ويجعلون هذه الكلمة أسّ زندقتهم، وغرضهم

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/٤٢٨-٤٢٩.
(٢) مجموع الرسائل: ٤/١٠٥.

أنه لم يكن معه غيرٌ، وهو الآن ليس معه غيرٌ ولا سِوى، بل الوجود هو عينُه ونفسُه، فلا الأصنام والأوثان والجن والشياطين والنجاسات والأقذار غيره، ولا سواه، فإنه كان وليس معه غيرُه، وهو الآن ليس معه غيرُه. فإذا عُرف أن هذه الكلمة لا أصل لها في الشريعة؛ انهدمت قاعدُتهم»[(١)].

وقد اعترف بعضهم بأنها ليست من كلام النبي ﷺ بل زيادة من محققيهم كما يقول ابن عجيبة : «في الحديث الصحيح : "كان الله ولا شيء معه" زاد بعض المحققين وهو الآن على ما عليه كان»[(٢)].

والحديث الثابت في الصحيح ما رواه عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: إني عند النبي ﷺ، إذ جاءهُ قومٌ من بني تميم، فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم !» فقالوا: بشرتنا فأعطنا. فدخل ناس من أهل اليمن فقال : «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم» قالوا : قبلنا. جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر: ما كان؟ قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء» قال : ثم أتاني رجل، فقال : يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت؛ فانطلقت أطلبها؛ فإذا السراب ينقطع

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٩٧-٣٩٨. وينظر مجموعة الرسائل: ٤/ ١٠٦.

(٢) شرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص ١٣٠. يقول ملا علي قاري رحمه الله: «ولكن الزيادة وهي قولهم: "وهو الآن على ما عليه كان" من كلام الصوفية، ويشبه أن يكون من مفتريات الوجودية، القائلة بالعينية .. وقد نصَّ ابن تيمية والعسقلاني على وضع الجملة الزائدة» الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ص٢٦١.

دونها، وأيْم الله لودِدتُ أنها قد ذهبت ولم أقُم(١).

الوجه الثاني: هو أن قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان» كلام باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع والاعتبار من وجوه:

أحدهما: صرح سبحانه أنه مع عباده عموماً وخصوصاً، فقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] الآية؛ وقال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه: ٤٦] وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ۝١٢٨﴾ [النحل: ١٢٨]. وكان النبي ﷺ يقول: «اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم أصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا»(٢).

فإذا كان ما ثم غيره، ولامعه الآن شيء من الخلق، بل الأمر كما كان قبل أن يخلق الخلق، فمع من يكون ولمن يصحب؟ لأنه من المحال والممتنع أن يكون هو مع نفسه وذاته، فإن المعية توجب شيئين كون أحدهما مع الآخر فكما أخبر الله أنه مع هؤلاء امتنع علم بطلان قولهم: «**هو الآن على ما عليه كان**» لا شيء معه. بل هو عين المخلوقات، وأيضاً فإن المعية لا تكون إلا من الطرفين، فإن معناها المقارنة والمصاحبة، فإذا كان أحد الشيئين مع الآخر امتنع ألا يكون الآخر معه، فمن الممتنع أن يكون الله مع خلقه ولا يكون لهم وجود معه ولا حقيقة أصلاً بل هم هو(٣).

---

(١) رواه البخاري: كتاب التوحيد (٢٢) رقم ٧٤١٨.

(٢) أخرجه مسلم: كتاب الحج (٧٥) باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، رقم (١٣٤٢) ٢/ ٩٧٨، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) ينظر جامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٩٨-٣٩٩. ومجموعة الرسائل: ٤/ ١٠٧-١٠٨.

الثاني: أن الله تعالى نهى أن يجعل العبد معه إلهاً آخر في آيات كثيرة في القرآن، منها: قوله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الشُّعَرَاء: ٢١٣] فنهاه أن يجعل أو يدعو معه إلهاً آخر، ولم ينهه أن يثبت معه مخلوقاً أو يقول إن معه عبداً مملوكاً أو مربوباً فقيراً، أو معه شيئاً موجوداً خلقه؛ كما قال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [النَّمل: ٢٦] ولم يقل لا موجود إلا هو، ولا هو إلا هو، ولا شيء معه إلا هو، بمعنى أنه نفس الموجودات وعينها. وهذا كما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣]، فأثبت وحدانيته في الألوهية ولم يقل: إن الموجودات واحد، فهذا التوحيد الذي في كتاب الله هو توحيد الألوهية وهو ألا تجعل معه ولا تدعو معه إلهاً غيره، فأين هذا من أن يجعل نفس الوجود هو إياه؟ وأيضاً فنهيه أن يجعل معه أو يدعو معه إلهاً آخر دليل على أن ذلك ممكن كما فعله المشركون الذي دعوا مع الله آلهة أخرى، فكون الله سبحانه وتعالى نهى أن يُتخَذ إلهٌ غيره؛ يقتضي أنه ثمَّ شيءٌ غيرُه؛ شيٌ لا يجوز أن نجعله إلهاً، ولكن يجوز أن نجعلَه غيرَ إله عبداً ومملوكاً[1].

الوجه الثالث: أن الله لما كان ولا شيء معه لم يكن معه سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر، ولا جن ولا إنس ولا ذوات ولا شجر ولا جنة ولا نار ولا جبال ولا بحار، فإن كان الآن على ما عليه كان، فيجب ألا يكون معه شيء من هذه الأعيان، وهذا مكابرة للعيان، وكفر بالقرآن والإيمان[2].

---

(١) ينظر جامع المسائل، مج٤: ص ٣٩٨-٣٩٩. ومجموعة الرسائل: ٤/١٠٨.

(٢) مجموعة الرسائل: ٤/١٠٩.

الوجه الرابع : أن الله كان ولا شيء معه ثم كتب في الذكر كل شيء كما جاء في الحديث الصحيح فإن كان لا شيء معه فيما بعد فما الفرق بين حال الكتابة وقبلها، وهو عين الكتابة واللوح عند الفراعنة الملاحدة؟[1].

أقوال العلماء في حكم المعتقد بوحدة الوجود :

الذي يجب أن يؤمن به المسلم في حق الله جل شأنه، أنه تعالى خالق الوجود ومنزه عن الاتحاد بمخلوقاته أو الحلول فيها أو أن تكون هي عينه. وأن يؤمن بأن الكون شيء غير خالقه، وأنه تعالى مباين لخلقه، مستو على عرشه في سماواته، وعلمه تعالى محيط بكل شيء، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض. ومذهب وحدة الوجود هو نقيض الإسلام جملة وتفصيلاً؛ حيث إنه يتضمن إنكار وجود الله، ويُجِّوز عبادة كل شيء في هذا الكون من المخلوقات، ويجعل الخالق والمخلوق شيئاً واحداً، ويبطل المسؤولية الفردية، ويرفع التكاليف الشرعية، ويبيح الانسياق وراء الشهوات البهيمية، وينكر الحياة الأخرى وما فيها من الجزاء والبعث والحساب. لذا فإن من آمن بهذا المذهب كفره ظاهر، وإلحاده بيّن.

يقول شيخ الإسلام: «وإذا كان عندهم أن المرئي بالعين هو الله، فهذا كفر صريح باتفاق المسلمين، ولا سيما إذا قيل: ظهر فيها وتجلى، فإن اللفظ يصير مشتركاً بين أن تكون ذاته فيها أو تكون قد صارت بمنزلة المرآة التي يظهر فيها مثال المرئي، وكلاهما باطل، فإن

---

(١) مجموعة الرسائل: ٤/ ١٠٩.

ذات الله ليس في المخلوقات، ولا في نفس ذاته ترى المخلوقات كما يرى المرئي في المرآة»(١).

وسئل والد الشيخ محمد الرملي(٢) عن القائل بوحدة الوجود، فقال: «يقتل هذا المرتد، وترمى جيفته للكلاب؛ لأن قوله هذا لا يقبل تأويلا، وكفره أشد من كفر اليهود والنصارى»(٣).

ونقل القاضي عياض(٤) في الشفا إجماع المسلمين على كفر: «من ادعى مجالسة الله، والعروج إليه، ومكالمته، أو حلوله في أحد الأشخاص كقول بعض المتصوفة والباطنية والنصارى والقرامطة»(٥).

وقال الشيخ عز الدين بن عبدالسلام(٦) في قواعده الكبرى: «من زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر»(٧).

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٣٤-٣٥.

(٢) شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي المنوفي المصري. من أئمة الشافعية، تتلمذ على عمدة المذهب في المتأخرين أبي زكريا الأنصاري. توفي رحمه الله في مصر سنة (٩٥٧هـ) وصلى عليه خلق كثير في الأزهر. ينظر الكواكب السائرة: ٢/ ١١٩، الأعلام: ١/ ١٢٠.

(٣) الكشف عن حقيقة الصوفية ص ٧٩، عن تقريب الأصول لتسهيل الوصول، لدحلان، ص: ٥١.

(٤) عياض بن موسى اليحصبي. ولد سنة (٤٧٦هـ)، من أئمة المذهب المالكي، ومن أعلام المحدثين، توفي رحمه الله سنة (٥٤٤هـ). ينظر: الصلة لابن بشكوال: ٢/ ٦٦٠.

(٥) الشفا: ٢/ ١٠٦٧.

(٦) العز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي. فقيه شافعي مجتهد، ولد ونشأ في دمشق سنة (٥٧٧هـ)، وذهب إلى مصر وظل هناك إلى أن توفي سنة (٦٦٠هـ). ذيل الروضتين: ص٢١٦، والنجوم الزاهرة: ٧/ ٢٠٨.

(٧) الحاوي للسيوطي: ٢/ ٢٤١.

وقال الذهبي : «لا ريب في أنها شر من الشرك»(١). وقال: «من طالع كتب هؤلاء علم علماً ضرورياً بأنهم اتحاديةٌ، مارقةٌ من الدين»(٢).

ويقول ابن القيم رحمه الله : «أعظم الخلق كفراً وضلالاً : من زعم أن ربه نفس وجود هذه الموجودات، وأن عين وجوده فاض عليها فاكتست عين وجوده، فاتخذ حجاباً من أعيانها، واكتسب جلباباً من وجوده. ولبس عليهم ما لبسوه على ضعفاء العقول والبصائر من عدم التفريق بين وجود الحق سبحانه وإيجاده، وأن إيجاده هو الذي فاض عليها، وهو الذي اكتسته، وأما وجوده : فمختص به لا يشاركه فيه غيره، كما هو مختص بماهيته وصفاته ؛ فهو بائن عن خلقه، والخلق بائنون عنه، فوجود ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن، حاصل بإيجاده له ؛ فهو الذي أعطى كل شيء خلقه، ووجوده المختص به، وبان بذاته وصفاته ووجوده عن خلقه»(٣).

❁❁❁❁❁

---

(١) تاريخ الإسلام (الطبقة ٦٧): ص ٢٨٤.

(٢) تاريخ الإسلام (الطبقة ٦٧،حوادث ووفيات ٦٦١-٦٧٠) ص ٢٨٧. وينظر الكتاب نفسه (حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠): ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٣) مدارج السالكين: ٣/ ٤١٤.

الفصل السادس

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية ووحدة الأديان في ضوئها

وفيه ثلاثة مباحث :

- **المبحث الأول :** مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية.
- **المبحث الثاني :** وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.
- **المبحث الثالث :** الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام.

المبحث الأول

مفهوم الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية

أ- الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في المصطلح الصوفي:

أولاً - المراد بالحقيقة المحمدية عند الصوفية:

المراد بالحقيقة المحمدية عند المتصوفة: هي القول بأن للنبي محمد ﷺ وجوداً قبل وجود الخلق، استناداً إلى أحاديث مكذوبة. وأن هذا الوجود للنبي كان قبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل، وأن هذا الوجود قديم وليس بحادث، وعبروا عنه بالنور المحمدي، وأن هذا النور المحمدي ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل، وأنه قد ظهر في الزمان بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء. ثم ظهر أخيراً في صورة النبي محمد ﷺ، وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء إلى محمد ﷺ. كما أنه ﷺ مبدأ خلق العالم وأصله؛ من حيث إنه النور الذي خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء.

يقول العطار: «استمد العالمان اسميهما من وجوده، ووجد العرش راحته من اسمه، وتم خلق كل شيء كقطرات ندى من بحر جوده.. وهو أصل الموجودات والمعدومات، وما أن خلق الحق نوره المطلق، حتى خلق من نوره مائة بحر من نوره، ومن أجله خلق الروح الطاهرة ومن أجله خلق الدنيا، ولم يكن لخلقه من مقصود سواه، ولا وجود لمن هو أطهر ذيلاً منه، وأول ما بدا من عالم الغيب، كان نوره الطاهر بلا أدنى ريب، وبعد ذلك أصبح نوره خير علم، فبدا من بعده العرش والكرسي واللوح والقلم، فالعالم ما هو إلا علم من نوره الطاهر، وآدم

وذريته ما هم إلا علم آخر منه.. هذا النور جعله الحق بمثابة الشمس والقمر.. فما أن رأى بحر الأسرار ذلك النور، حتى هاج تيهاً ودلالاً. ومن شدة الطلب دار حول نفسه سبع دورات، فظهرت الأفلاك السبعة الدوارة، وتحولت كل نظرة صوبت إليه من الحق إلى كوكب بدا في الأفق ساطعاً، بعد ذلك استقر ذلك النور الطاهر، حيث أصبح العرش العالي، واتخذ اسم الكرسي. ثم طلب العرش والكرسي أن يكونا صورة لذاته، ثم ظهرت جميع الملائكة من صفاته..»(١).

يقول ابن قضيب البان(٢):

أشرقت في الوجود يا أحمد الخلق ... عن الحق شمسك اليوم جهرا

---

(١) منطق الطير: ص١٥٦-١٥٨. وينظر حديقة الحقيقة: ١/١٠٣-١٢٤، والإنسان الكامل: ٢/١٧-٣٦، والنفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة (مخطوط): ق٥/ب، وتقييدان في وحدة الوجود: ص١٥-١٧، وملحمة ميم وزين لأحمد خاني: ص٣١-٣٥، ومدارج السلوك إلى مالكْ الملوك، للبناني: ص١٥٦، والطور الأغلى، للقاوقجي: ص ١٠٩-١٥١، والنفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، لعبدالله بن إبراهيم الميرغني (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص١٢٠-١٢٣.وكشف الأسرار، لليشرطي: ص٧٢-١١٩، وديوان ابن قضيب البان (شعائر المشاعر) قصيدته التائية التي عارض فيها تائية ابن الفارض (مخطوط) الجزء الأول: ق ٣٥-ق٣٦، وفيها يتحدث ابن قضيب البان عن سريان الحقيقة المحمدية في الأنبياء حتى وصلت إليه نفسه، فهو الإنسان الكامل بزعمه. ولا تخلو دواوين الصوفية من نظم في الحقيقة المحمدية، ينظر مثلاً ديوان اليافي: ص١٤-١٥، وديوان مشكاة اليقين للرواس: ٥-١١، ٥٤-٥٨، فضلاً عن مطولات وضعت في النبي محمد ﷺ والحقيقة المحمدية، كبردة البوصيري وهمزيته، وديوان المدائح الربانية والنبوية والصوفية، لعبدالرحيم البرعي، والنوافح العطرية لمحمد غبريم وغيرها.

(٢) أبو محمد، عبدالقادر بن محمد بن أبي الفيض، المعروف بابن قضيب البان. =

أول الكون كنت كنزاً فأحببت ظهوراً لكونك الفجر طرا
فنزلت في العوالم رحماناً رحيماً وللشرائع نصرا
فأحطت الأشياء من قبل أن يبدع شيئاً وما به كان أمراً
ثم نقلت في الظهور وشرفت بطوناً رقيت عنها الأسرا
أنت معنى لكل جسم ونفس ناطق في الحروف بسطاً وكسرا[(١)]

ويقول الجيلي مؤكداً أن الحقيقة المحمدية هي مصدر الخلق كله: «ولهذا كان العقل الأول الذي هو عبارة عن حقيقة الروح المحمدية أصلاً لوجود العالم كله: عالم الأمر وعالم الخلق، فهو على الحقيقة عن المحققين علة العلل، والله منزه أن يكون علة لوجود شيء»[(٢)].

ويفرق المتصوفة في قولهم بالحقيقة المحمدية بين مرتبتين للنبي محمد ﷺ، الأولى منهما: بوصفه رسولاً نبياً فهذه رتبة هي الصورة

= ولد بحماة، وانتقل مع والده إلى حلب، واستقر بها في حدود سنة (١٠٠٠هـ) ثم توجه إلى القاهرة سنة (١٠١٢هـ) وهناك أخذ البيعة على الطرق الصوفية الثلاثة: النقشبندية، والقادرية، والخلوتية، من الشيخ يحيى بن زكريا قاضي مصر في حينه. توفي صاحب الترجمة في حلب في حدود سنة (١٠٤٠هـ). ينظر خلاصة الأثر، للمحبي: ٢/ ٤٦٤.

(١) ديوان شعائر المشاعر، لابن قضيب البان (مخطوط) الجزء الأول: ق ٧٤ب.

(٢) الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين، للجيلي (مخطوط): ق٧أ، وينظر لابن عربي: الصيغة المطلسمة: ص٢٨، والصيغة الأكبرية: ص٢٩ (ملحقان بكتابه: توجيهات الحروف)، وينظر كذلك: الدرجة العليا في معاريج الأنبياء، محمد دمرداش المحمدي: ص٣٦، وما بعدها، وبريقه محمودية في شرح طريقة محمدية، للخادمي: ١/ ٢١، والجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس، محمد خليل الهجرسي: ص١٥-١٦. وشرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، محمد البهي: ص٤. ومقاصد الإرشاد، محمد صادق عنقا شاه: ص١٢-١٣.

الإنسانية التي كان ﷺ ظاهراً بها في مكة، وهاجر بها إلى المدينة. والرتبة الثانية: بوصفه ﷺ مظهراً للاسم الإلهي الفرد؛ فهو ﷺ -من حيث رتبته الفردية- مصدر للخلق أجمعين، ويظهر في كل وقت إلى يوم القيامة، في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه[(١)].

ويربط الجيلي بين الحب والحقيقة المحمدية من حيث تسمية الرسول ﷺ بحبيب الله فكما أنه لولا الحب ما وجد الخلق فكذلك كما يقول الجيلي «لولا الحقيقة المحمدية لم يكن خلقاً ولولا الخلق لم تظهر صفات الحق لأحد، فلولا الحقيقة المحمدية ما عرف الله مخلوق ولا ظهرت صفاته، فالحب هو الواسطة الأولى لوجود الموجودات، ومحمد ﷺ هو الواسطة الأولى لظهور الموجودات .. وقد ورد عنه ﷺ أنه قال: إن الله تبارك وتعالى قال له في ليلة المعراج: لولاك لما خلقت الأفلاك»[(٢)].

وتعتبر الحقيقة المحمدية أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود، وهي من هذه الناحية صورة "حقيقة الحقائق".

وحقيقة الحقائق: «هي عبارة عن حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، فهي مجموع ما هيات

---

(١) ينظر نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم (مخطوط): ق٥ب-٨أ، وآراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق: ص٥-٦-، ٩، ٤٦-٤٧، ٥٣، شرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي: ص٩-١٠.

(٢) الإرادة القديمة، للجيلي: ق١٤، وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني للنابلسي: ص٢٥. والحديث موضوع، وستأتي مناقشة الأحاديث التي يستدل بها المتصوفة على قولهم بالحقيقة المحمدية.

الحضرتين الإلهية والكونية، وهي بذلك أصل العالم»[(١)].

يقول القاشاني: «حقيقة الحقائق يعنون بها باطن الوحدة، وهو التعين الأول، الذي هو أول رتب الذات الأقدس؛ وذلك لكليته وكونه أصلاً جامعاً لكل اعتبار وتعين، وباطناً لكل حقيقة إلهية وكونية، وأصلاً انتشأ عنه كل ذلك. وقد عرفت أن المراد بذلك هو الوحدة بما يندرج فيها من شؤونها واعتباراتها الغير متناهية»[(٢)].

والحقيقة المحمدية: «يشيرون به إلى هذه الحقيقة المسماة بحقيقة الحقائق»[(٣)]. «وهذه الحقيقة الكلية هي أصل جميع الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية، ومعنى كون هذه الحقيقة هي الحقيقة المحمدية، أي أن الصورة العنصرية المحمدية صورة لمعنى، ولحقيقة ذلك المعنى وتلك الحقيقة هي حقيقة الحقائق»[(٤)].

ويطلق المتصوفة الحقيقة المحمدية ويريدون بها الله تعالى: يقول الجامي: «حقيقة الحقائق هي الذات الإلهية لله تعالى شأنه»[(٥)]، ويقول الجيلي: «ولهذا عبرت طائفة عن الحقيقة المحمدية بالذات، وبحضرة الجمع. وذلك هو الله وأسماؤه وصفاته»[(٦)].

ويقول الجيلي أيضاً: «التاسع والتسعون هو اسمه تعالى (هو):

---

(١) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم: ص ٣٤٥.
(٢) لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ١/ ٤٢٥.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٤٢٦.
(٤) المصدر السابق: ١/ ٤٢٧.
(٥) لوائح الحق: ص٤٢. وينظر للجامي أيضا نقد النصوص في شرح نقش الفصوص: ص٢٧٤.
(٦) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٦٧.

اعلم أن الحقيقة المحمدية عبارة عن الهوية الإلهية بما هي عليه من الشؤون والأسماء والصفات، والظهور والبطون والشهادة والغيبة إلى غير ذلك من النسب والإضافات المندرجة تحت هذا الاسم. فمحمد ﷺ هو المشار إليه بهذا الاسم، وقد صرح تعالى بذلك في كتابه فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، يعني: قل يا محمد إن (فاعل) هو: الله، و(فاعل) قل هو محمد المأمور بالقول. فهو الله أحد»[(١)].

ويبين ابن عربي أن الحقيقة المحمدية لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالكل ولا بالبعض، ولا تقبل الزيادة والنقص، وأنها أصل العالم وجوهر الحياة، وتظهر في القديم قديماً، وفي الحادث حادثاً «فإن قلت هذا الشيء هو العالم صدقت، وإن قلت إنه الحق القديم سبحانه صدقت، وإن قلت إنه ليس العالم ولا الحق تعالى، وإنه معنى زائد صدقت؛ كل هذا يصلح عليه، وهو الكلي الأعم الجامع للحدوث والقدم، وهو يتعدد بتعدد الموجودات، ولا ينقسم بانقسام الموجودات»[(٢)]. فالحقيقة المحمدية «تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق»[(٣)].

ويتحدث النابلسي عن الحقيقة المحمدية مؤكداً أنها أول التعينات الإلهية، فيقول: «وأول التعينات التي تعينتّها تلك الذات المطلقة حتى عرفت علمها بذاتها حيث لا كون ولا عين وهي الحضرة النورية الأولية المحمدية الجامعة لجميع الحضرات الكونية وهي التي قال تعالى عنها

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣١٥.
(٢) إنشاء الدوائر لابن عربي: ص ١٧. وينظر الفتوحات المكية: ١/١٦٨-١٦٩.
(٣) الفتوحات: ١/١٦٩.

﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥] وفي الحديث " **أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر** " فإن قلت: حضرة علمه معه قديمة أزلية، والحضرة النورانية المحمدية حادثة، فكيف تكون هي هي. قلت: إذا فني النور في النور فتم الظهور وارتفعت الحجب والستور ولم يبق بعد ذهاب الأمر الموهوم إلا تحقق الحي القيوم بالحي القيوم فهو هو لا سواه على العموم»[١].

هذا النور المحمدي هو القديم الذي لا سابق له، وهو مبدأ الخلق، وهذا يعني أن العالم موجود فيه من قبل على حالة كمون سابقة، وأنه محتوٍ جميع المخلوقات. وهذا عين القول بوحدة وجود مادية.

يقول الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ أنور ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم»[٢].

ويقول الجيلي: «إنه ﷺ هو البرزخ الكلي القائم بطرفي حقائق الوجود القديم والحديث، فهو حقيقة الكل من الجهتين ذاتاً وصفاتاً لأنه مخلوق من نور الذات، والذات جامعة لأوصافها وأفعالها وآثارها

---

(١) الظل الممدود في معنى وحدة الوجود: ق ٣ ب.

(٢) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٣-٤٥. وينظر: عنقا مغرب، لابن عربي: ص ٥٠-٦٥، وديوان التلمساني: ١/ ١٣١-١٣٦. والنوازل الكبرى للوزاني: ١٢/ ١٢-٢٧. ولا تخلو كتب الصوفية في الغالب عن تقرير هذا الأمر، وخصوصاً كتب المتأخرين منهم.

ومؤثراتها حكماً وعلماً..»[١].

ويمثل الجيلي بالحقيقة المحمدية من حيث شمولها الوجود بأنها الخط الذي يقسم الدائرة الواحدة إلى قسمين النصف الأعلى منها يسمى بالوجود القديم، والنصف الأسفل منها يسمى بالوجود المحدث والخط الفاصل هو الحقيقة المحمدية، وأنها مقابل للحق والخلق: «وهذه صورة الدائرة الوجودية المثالية إنما كان ﷺ برزخاً بين الحقائق الحقية والخلقية، لأنه ﷺ حقيقة الحقائق جميعها ولهذا كان مقامه ليلة المعراج فوق العرش، وقد علمت أن العرش غاية المخلوقات إذ ليس فوق العرش مخلوق، فعند استوائه ﷺ ثم، كانت المخلوقات بأسرها تحته، وربه فوقه، فصار برزخاً بين الحق والخلق كما كان برزخاً بالمعنى لأنه الموجود من الحق والخلق موجودون منه ﷺ»[٢].

كما يضرب البناني[٣] مثالاً على الحقيقة المحمدية كونها المصدر الذي برزت ممنه الموجودات وتعينت بـ«الحبة المستنبتة داخل الصورة فلها تنسب الأولية من حيث استمداد الفروع منها والصُورة، كما أن لها تنسب الآخرية من حيث وجدانها داخل الصورة واشتمال الصورة عليها»[٤].

---

(١) الإرادة القديمة (مخطوط): ق ٢٠أ.

(٢) الإرادة القديمة: ق٢٠ب-٢١أ. وينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٤٤. ومدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٧-١٥٨. وشرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي،لمحمد البهي: ص ٢١.

(٣) أبو بكر بن محمد بن عبدالله البناني الفاسي الرباطي النقشبندي، أصله من فاس. من فقهاء ومشاهير صوفية فاس، توفي سنة (١٢٨٤هـ) في الرباط. ينظر الأعلام: ٢/ ٧٠.

(٤) مدارج السلوك إلى مالك الملوك، لأبي بكر بناني: ص ١٥٦.

ثانياً - مفهوم الإنسان الكامل عند الصوفية :

يعتبر المتصوفة الحقيقة المحمدية في شقها المتعلق بالإنسان الصورة الكاملة للإنسان الكامل: أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود فهي منتهى غايات الكمال الإنساني، والنبي يمثل عند الصوفية- الاتحادية منهم على وجه مخصوص- الإنسان الكامل الذي تجلت فيه جميع الصفات الإلهية(١).

فالحقيقة المحمدية من ناحية صلتها بالعالم هي مبدأ خلق العالم، ومن ناحية صلتها بالإنسان، فهي صورة كاملة للإنسان الكامل، الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود(٢).

كما يمكن اعتبار نظرية الإنسان الكامل هي التصور النهائي للحقيقة المحمدية؛ إذ إنه يجمع في نفسه صورة الله وصورة العالم، وهو وحده الذي تتجلى فيه الذات الإلهية بكل الصفات والأسماء، وهو المرآة التي تنكشف لله فيها ذاته.

وكما قالت المتصوفة : إن الحقيقة المحمدية هي الذات الإلهية ؛ فكذلك قالوا إن الإنسان الكامل أيضاً هو الذات الإلهية في صورتها الإنسانية.

يقول الجيلي : «الحقيقة الإنسانية هي الذات الإلهية، ولها من صفات الكمال ما تعرّف الله به إلى عباده .. فاطلبها منك فيك بالاسم الله، حتى تجد المسمى ؛ فيسقط الاسم..فاعلم أنك أنت الإنسان

---

(١) ينظر الإنسان الكامل: ٢/ ٥-٦.

(٢) ينظر تعليقات أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم: ص ٣٢٠. والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د.أحمد صبحي: ص٢١٤.

الكامل، وقطب الأواخر والأوائل»[١].

ويقول جمال الدين الأفغاني: «وأما الإنسان الكامل فهو نسخة جامعة لجميع النسخ، وهو المستخرج والمستنبط من الكل، وهو الجامع بين الإلهية والكونية.. فبين ذات الحق سبحانه وذات الإنسان الكامل مضاهاة.. فالإنسان الكامل مرآة تامة للذات بسبب هذه المضاهاة»[٢].

ويقول: «لهذا الوجود الواحد ظهور، وهو العالم، وبطون وهو الأسماء، وبرزخ جامع فاصل بينهما؛ ليتميز به الظهور من البطون، وهو الإنسان الكامل؛ فالظهور مرآة الظهور، والبطون مرآة البطون، وما كان بينهما فهو مرآة جمعاً وتفصيلا»[٣].

والإنسان الكامل في نظر الجيلي كما هو في نظر ابن عربي واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ولكنه يتنوع في الصور، ويظهر في كل زمان في صورة صاحب ذلك الزمان، ويتسمى باسمه. أما اسمه الحقيقي فهو محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبدالله ولكن المراد به الحقيقة المحمدية[٤].

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٣٢. وينظر: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص٩٨، ومرآة العارفين، للأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٤١.

(٢) مرآة العارفين، لجمال الدين الإفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٣٦.

(٣) مرآة العارفين، للإفغاني: ٢/ ٢٧.

(٤) ابن عربي في دراساتي، أبو العلا عفيفي، ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي: ص ٣١.

يقول الجيلي مبيناً هذه العلاقة: «إن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر، ثم تجلى فيها باسمه اللطيف الغافر، فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين، فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين.. ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال»(١).. «ثم خلق الله تعالى صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية»(٢).

ثم يقول متحدثاً عن محمد ﷺ وأنه إنسان كامل وعين الحقيقة المحمدية في كل زمان وفي كل عصر: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، .. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم.. وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان.. وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية»(٣).

ومن هنا كان الإنسان الكامل عند الصوفية هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية:

يقول التلمساني: «العبد المطلق الذي هو الإنسان باعتبار عبوديته

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٢٩.
(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٦. وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ص ٢٥.
(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٤٦.

وألوهيته هو في مقابل حضرة جامعة للأسماء الإلهية وحضرة الأسماء الكونية، وهما -أعني الحضرتين- متقابلتان أزلاً وأبداً، لا من بداية، ولا إلى نهاية. وأما الإنسانية التي لا اسم لها فهي بإزاء الذات التي لا اسم لها ولا مقابل لها ولا عبارة عنها»(١).

ويقول الجيلي: «ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل»(٢).

وكما أن الإنسان الكامل مرآة للحق؛ فالحق تعالى عن ذلك مرآة أيضاً للإنسان الكامل، يقول الجيلي: «من حيث كون الحق مرآة لك ترى أنتَ ذاتك مجلية بأسمائه وصفاته بل تتحقق أن ذاتك هي عين المعبر عنه بذاته فأنت هو أنت، ولا تزال تتحقق صورتك في مرآة كماله حتى تتحلى ذاتك بجميع مآلها من تلك المحاسن الظاهرة في تلك المرآة المشهودة على التمام والكمال»(٣).

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى (مخطوط) ق: ٢ب. وينظر: مفتاح الغيب، للقونوي: ص ٩٩، وما بعدها.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/٤٨.

(٣) سر النور المتمكن، للجيلي (مخطوط): ق٢.

كما يؤكد القونوي في مراتب الوجود على أن الإنسان الكامل هو الصورة الإنسانية للحقيقة المحمدية «فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك وهو الجن، وهو السماوات وكواكبها وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الأخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم وهو الحادث»(١).

ثالثاً - المسميات الأخرى للحقيقة المحمدية عند الصوفية:

إن اعتقاد غلاة الصوفية بوحدة الوجود؛ لزم منه تعدد الأسماء التي يطلقونها على الحقيقة الكلية التي هي أول تجلٍ من تجليات الله تعالى بزعمهم؛ فكثرة الأسماء إذاً لا يلزم منها الكثرة في الموجودات وتعددها، وما هذه الأسماء إلا دلالات وعناوين على نواح مختلفة لتلك الحقيقة الواحدة؛ فهذه الحقيقة، أو هذا الموجود الأول وهو الكلية، تسمى "**الإنسان الكامل**" إذا راعينا علاقتها بالإنسان، وتسمى "**حقيقة الحقائق**" إن راعينا علاقتها بالعالم كله كما تسمى "**الهيولى أو المادة الأولى**" إذا لوحظ أنها أصل لكل موجود. وتسمى بأسماء كثيرة أخرى(٢).

ويوازي لفظ الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل لفظ العقل الأول

---

(١) مراتب الوجود للقونوي، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، لعبدالرحمن بدوي ص ١٤٧، والعبارة نفسها ذكرها الجيلي في مراتب الوجود، مع فارق بسيط: ص ٤١-٤٢. وينظر: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص ٢٣٥-٢٤٣، والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، للجيلي: ص ٣٢٩، ٣٣٧-٣٤١.

(٢) ينظر فلسفة الأخلاق في الإسلام، محمد يوسف موسى: ٢٤٩-٢٥٠.

عند اليونان(١).

يقول ابن عربي: «أول موجودٍ ظَهَرَ مقيَّداً فقيراً؛ موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي، ويسمى القلم، ويسمى العدل، ويسمى العرش، ويسمى الحق المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماءٌ كثيرةٌ باعتبار ما فيه من الوجوه»(٢).

ويقول الجيلي: «ثم إنه ﷺ أول ما تنزل من الحضرة الواحدية إلى حضرة الألوهية تلقته منها الحضرة العلمية، فتشكل بصورة تلك الحضرة العلمية، ولهذا تنزل إلى الوجود الملكي الكوني فكان ﷺ هو صورة العلم الإلهي المسمى بالعقل الأول؟ ولهذا ورد عنه ﷺ أنه قال: "**أول ما خلق الله العقل**" وورد عنه ﷺ أنه قال: "**أول ما خلق الله القلم**" وورد عنه ﷺ في حديث جابر رضي الله عنه: "**أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر**" فعلم بذلك اتحاد هذه الثلاث المعاني، وإنما اختلافها إنما هو من جهة التعبير»(٣).

إذاً فالحقيقة المحدية عند المتصوفة هي تقرب في تصورها من

---

(١) ينظر الإنسان الكامل للجيلي: ٢/١٧-١٨. ومقال " الإنسان الكامل" لجواد علي، المنشور في مجلة الرسالة، العدد ٤٤٦، محرم ١٣٦١هـ/يناير ١٩٤٢، السنة العاشرة: ص ٦٤-٦٥.

(٢) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٥. وينظر الفتوحات المكية: ١/ ١٦٩. واليواقيت والجواهر، للشعراني: ٢/١٨-٢١.

(٣) الإرادة القديمة: ق٤ب-٥أ، وينظر للجيلي أيضاً: مراتب الوجود ص ٢١-٢٢، ونسيم السحر: ص ٥١. والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٥٦-٢٥٧، ٣٢٤-٣٢٥. والإنسان الكامل: ٢/٦.

عقيدة التثليث عند النصارى؛ التثليث الجامع في واحد، أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور: صورة حقيقة الحقائق، وصورة الحقيقة المحمدية، وصورة الإنسان الكامل، والكل في النهاية واحد. يقول الجيلي:

إن قلت واحدة صدقت وإن تقل اثنان حق إنه اثنان
أو قلت لا، بل إنه لمثلث فصدقت ذاك حقيقة الإنسان[(١)]

رابعاً - تاريخ القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الصوفية:

لعل أول من أشار إلى الحقيقة المحمدية هو سهل بن عبدالله التستري، فيقول: «بلغني أن الله تعالى أوحى إلى داود ﷺ: يا داود انظر لا أفوتك أنا فيفوتك كل شيء؛ فإني خلقت محمداً ﷺ لأجلي، وخلقت آدم ﷺ لأجله»[(٢)] ويقول: «خلق آدم ﷺ من طين العزة من نور محمد ﷺ»[(٣)].

أما واضع أسس الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل فهو الحلاج؛ فإليه ينسب هذا المعتقد الفاسد، والغلو المهلك في النبي محمد ﷺ. يقول الحلاج: «أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نورٌ ولا أظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم.. اسمه أحمد ونعته أوحد، وأمره أوكد، وذاته أوجد، وصفته أمجد، وهمته أفرد.. لم يزل كان مشهوراً قبل

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٨.
(٢) تفسير القرآن العظيم، لسهل التستري: ص ١٤.
(٣) تفسير القرآن العظيم، لسهل التستري: ص ١٥.

الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد، والجوهر والألوان، جوهره صفوي، كلامه نبوي، علمه علوي، عبارته عربي، قبيلته لا مشرقي ولا مغربي.. العلوم كلها قطرة من بحره، الحكم كلها غرفة من نهره. الأزمان كلها ساعة من دهره. الحق به وبه الحقيقة.. هو الأول في الوصلة، والآخر في النبوة، والظاهر بالمعرفة، والباطن بالحقيقة»(١).

فالحلاج يؤمن بقدم النور المحمدي وأن وجوده سابق الوجود كله، وهو مصدر الخلق جميعاً وعنه صدرت الموجودات، ومن نوره انبثقت جميع أنوار النبوة، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي، وفيه كانت صورة الإنسان الكامل، كما أن الحلاج يصور النبي محمدًا ﷺ في صورتين مختلفتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان، ثم صورته نبياً مرسلاً وكائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، والنبي المرسل إنما صدر في رسالته في رأي الحلاج عن النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين. أيضاً فالحلاج في النص السابق يذكر طبيعتين للإنسان الكامل تمثلان جماع اللاهوت والناسوت ويبدو لنا بوصفه **"الإنسان الإلهي"**، الذي يتجلى طابعه اللاهوتي بأزلية نوره، ويتجلى وجهه الناسوتي من حيث هو تشخيص هذا النور بمظهر من المظاهر، يقول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

(١) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٣-٤٥.

ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب(١)

وهاتان الطبيعتان تمتزجان وتختلطان مع بعضهما البعض عند الحلاج:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال(٢)

فالحلاج الملحد يدعي الألوهية(٣)؛ لأنه بلغ الكمال في ناسوتيته بكذبه مما يجعله أهلاً للظهورفي لاهوتيته فيكون الظهور الناسوتي البشري ظهوراً موهوماً ويكون التجلي الإلهي عن طريق ناسوت إلهي يتمثل في صورة آدم أو في النور المحمدي والذي يتجلى في الحلاج بوصفه الإنسان الكامل بزعم هذا الملحد. فيذكر: أن محمداً هو «الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو وإني هو وهو هو»(٤). وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم: ٤] يفسره الحلاج بقوله: «من النور إلى النور»(٥)، أي أن الله يوحي إلى ذاته في شخص محمد.

ووما ينسب إلى عبدالقادر الجيلاني في رسالته الغوثية وهو يخاطب الله بزعمه: «ثم قال لي: يا غوث الأعظم! ما ظهرت في شيء كظهوري في الإنسان...ثم سألت: يارب من أي شيء خلقت الملائكة؟ قال لي ياغوث الأعظم! خلقت الملائكة من نور الإنسان، وخلقت الإنسان من نوري. ثم قال لي: يا غوث الأعظم جعلت

---

(١) ديوان الحلاج: ص ٣٠.

(٢) ديوان الحلاج: ص ٦٠.

(٣) ينظر ما سبق ذكره عن الحلاج في مبحث الحلول. وينظر الآثار الباقية عن القرون الخالية: ص١٨١-١٨٢.

(٤) الطواسين، طاسين السراج: ص ٤٥.

(٥) الطواسين، طاسين النقطة: ص ٥٥.

الإنسان مطيتي، وجعلت سائر الأكوان مطية له. ثم قال لي يا غوث الأعظم: نعم الطالب أنا، ونعم المطلوب الإنسان، ونعم الراكب الإنسان، ونعم المركوب له الأكوان ثم قال لي يا غوث الأعظم: الإنسان سري وأنا سره، لو عرف الإنسان منزلته عندي؛ لقال في كل نفس من الأنفاس: لمن الملك اليوم»(١).

إن القول بالحقيقة المحمدية هو نتاج فلسفات وعقائد عدة؛ فالأثر الكتابي والباطني على وجه مخصوص؛ ظاهر جداً في قول الصوفية بالحقيقة المحمدية، ونذكر هنا بعض الأديان، والمذاهب التي كان لها دور في قول الصوفية بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:

ب - مصادر القول بالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل:

أولاً - الأثر الكتابي:

الحقيقة المحمدية عند الصوفية أقرب ما تكون في حقيقتها إلى الكلمة الإلهية عند اليهود والنصارى، ففلاسفة اليهود وعلى رأسهم فيلون الإسكندري - يرون أن العالم أثر صادر عن كلمة الله، وأن مصدر الوحي والنبوة واحد في جميع العصور، هو ما أطلقوا عليه اسم "**الكلمة الإلهية**"(٢).

كما أن الأثر اليهودي ظهر في القول المنسوب لكعب الأحبار(٣):

---

(١) الغوثية (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٤-٥.

(٢) ينظر: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه: ص ١٢٩-١٣٩.

(٣) كعب بن ماتع الحميري اليماني، كان يهوديا فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ وحسن إسلامه. ومما أخذ عليه تحديثه عن الكتب الإسرائيلية. وقد نهاه عمر بن الخطاب ﷺ =

«إني وجدت صفة محمد ﷺ وأمته في الكتب المنزلة، وإن الله عز وجل أوحى إلى موسى عليه السلام: إني ما خلقت خلقًا أكرم علي من أمة محمد ﷺ، ولولاه ما خلقت جنة ولا نارًا ولا سماء ولا أرضًا»[1].

أما في النصرانية؛ فـ "**الكلمة**" عند النصارى تماثل الحقيقة المحمدية من أنها مبدأ الخلق الذي عنه وبه كل شيء وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون: فهي المشتملة على الحياة، والحياة هي نور الناس، وهذا النور هو الذي كون به العالم، والروح الساري في الكون، المفيض للحياة والنور. جاء في إنجيل يوحنا ما يأتي: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيءٌ مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس»[2]. وجاء في العهد الجديد: «يسوع نفسه حجر الزاوية، الذي فيه كل البناء مركباً معاً، ينمو هيكلاً مقدساً في الرب، الذي فيه أنتم أيضاً مبنيون معاً مسكناً لله في الروح»[3]. وفيه أيضاً قولهم عن المسيح: «الكل به وله قد خُلق، الذي هو قبل كل شيء وفيه يقوم الكل»[4].

= عن ذلك وتوعده. قال ابن كثير في تفسير سورة النمل في قصة سليمان وملكة سبأ: ما يحكيه كعب عن الكتب القديمة فليس بحجة عند أهل العلم. وليس كل ما نُسب إليه في الكتب بثابت عنه، فإن الكذابين من بعده قد نسبوا إليه أشياء كثيرة لم يقلها. توفي رحمه الله بحمص ذاهباً للغزو في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه (سير أعلام النبلاء: ٣/ ٤٨٩).

(١) فتوح الشام، للواقدي: ١/ ٢٤٣.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول: ١-٥.

(٣) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل أفسس، الإصحاح الثاني: ٢١-٢٢.

(٤) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل كولوسي الإصحاح الأول: ١٦-١٧.

وورد في المواعظ المنسوبة للقديس كليمنت (كليمانس)[١]: «أن روح الله تتحد في آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة، وقد قدر له السيادة على الملكوت الدائم»[٢].

ويصف كلمنت الكلمة الإلهية "**المسيح**" بأنها القوة العاقلة التي كانت في الوجود، قبل أن تتجسد في الصورة الناسوتية " **المسيح**" وأنها هي التي تكلمت بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، ونطقت بلسان فلاسفة اليونان، وأوحت إليهم بحكمتهم. ويصف بعض متصوفة المسلمين كابن عربي "**الحقيقة المحمدية**" بمثل ما وصف به فيلون، وكلمنت "**الكلمة الإلهية**" فيعدها منبع الفيض الروحي والعلم الباطن[٣].

وقد جاء في المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمنت أيضاً: «ليس ثمت غير نبي صادق واحد. هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس، يمر خلال عصور العالم منذ البدء، بأسماء وصور متغيرة، حتى يشمله الله برحمته، فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها»[٤].

كما يظهر تقارب الصوفية مع النصرانية، أن المتصوفة تصوروا أن

---

(١) عالم نصراني، ولد في أثينا من أسرة وثنية ثم اعتنق النصرانية، وتوفي في انطاكية في حدود سنة (٢١٥م) كان ممن سعى للتوفيق بين النصرانية، والوثنية اليونانية، وله كتب في هذا الشأن. ينظر معجم الفلاسفة: ص٥٢٦.

(٢) ينظر نص كليمانس في الخوارج والشيعة، لفلهوزن: ص ١٥٠.

(٣) ينظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ١٠.

(٤) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، جولد تسيهر. ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبدالرحمن بدوي: ص ٢٣٥-٢٣٦.

محمداً ﷺ له طبيعتان، طبيعة بشرية وهي هيئته التي يظهر بها للناس، وطبيعة روحية وهي التي أفاضت على الوجود بنورها وصدر كل شيء عنها، وهو تصور نصراني بحت.

يقول ابن علويه المستغانمي: «معنى اندراج الوجود في كلمة التوحيد، ولك أن تدرجه في تسمية أشرف العبيد، وهو قولنا: "**محمد رسول الله**" فاجتمعت الكلمات الثلاث في هذا اللفظ الشريف المنزلة على عيسى عليه السلام، المعبر عنها باسم الأب والأم والابن. الكلمات الثلاث هي: الرسالة والمحمدية والألوهية»[(١)].

ثانياً - الأثر الباطني:

يظهر الأثر الباطني بوضوح في قول المتصوفة بالحقيقة المحمدية؛ إذ أن بعض الفرق الغالية تزعم أن روح الله -تعالى عن ذلك- ظهرت في النبي محمد ﷺ ثم في علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفي ذريته من بعده، الأئمة الاثني عشر عند الشيعة. يقول الأشعري: «والصنف الحادي عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القدس هو الله عز وجل، كانت في النبي ﷺ ثم في علي ثم في الحسن ثم في الحسين، ثم في علي بن الحسين ..» إلى أن ذكر أئمة الشيعة الاثني عشر ثم قال: «وهؤلاء (الأئمة الاثنا عشر) آلهة عندهم، كل واحد منهم إله على التناسخ، والإله عندهم يدخل في الهياكل»[(٢)].

ويقول الأشعري: «والفرقة الثانية (من الفرق الغالية) أصحاب

---

(١) المنح القدوسية، ابن علويه المستغانمي: ص ٥٩.
(٢) مقالات الإسلاميين: ١/ ١٤.

عبدالله بن معاوية ابن عبدالله بن جعفر ذي الجناحين[1]، يزعمون أن عبدالله بن معاوية كان يدعي أن العلم ينبت في قلبه كما ينبت الكمأة والعشب، وأن الأرواح تناسخت، وأن روح الله جل اسمه، كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه، قال وزعم أنه ربٌ وأنه نبي، فعبده شيعته، وهم يكفرون بالقيامة، ويدعون أن الدنيا لا تفنى ويستحلون الميتة والخمر وغيرهما من المحارم»[2].

ويذكر ابن خلكان عن المقنع الخراساني[3] أنه «ادعى الربوبية من طريق المناسخة، وقال لأشياعه والذين اتبعوه: إن الله سبحانه وتعالى تَحَوَّل إلى صورة آدم، ولذلك قال للملائكة: اسجدوا له فسجدوا إلا إبليس؛ فاستحق بذلك السخط، ثم تحول من آدم إلى صورة نوح عليه السلام، ثم إلى صور واحد فواحد من الأنبياء عليهم السلام والحكماء

---

(١) عبدالله بن معاوية بن عبدالملك بن جعفر بن أبي طالب، كان صديقاً للوليد بن يزيد الخليفة الأموي قبل أن تفضي إليه الخلافة. وكان عبدالله بن معاوية جواداً شاعراً. خرج بالكوفة في خلافة مروان بن محمد ثم لحق بأصبهان وغلب على تلك الناحية إلى أن قتل سنة (١٣١هـ) وقيل سجنه أبو مسلم الخرساني داعية بني العباس ومات في سجنه. قال ابن حزم: «كان عبدالله هذا رديَّ الدين معطلاً، مستصحباً للدهرية». ينظر: الفصل، لابن حزم: ٥/ ٣٦-٣٧، ومختصر تاريخ دمشق: ١٤/ ٧٦.

(٢) مقالات الإسلاميين: ١/ ٦.

(٣) قيل إن اسم المقنع الخرساني: عطاء. ولا يعرف اسم أبيه. وقيل اسمه حكيم. وذكر البيروني: أن اسمه هاشم بن حكيم. وسمي بالمقنع لأنه كان لا يسفر عن وجهه. ولما استفحل أمره ثار عليه الناس وقصدوا قلعته ليقتلوه؛ فلما أيقن بالهلاك، جمع نساءه وسقاهن سمًا، فمتن منه، ثم تناول شربة من ذلك السم فمات. وكان ذلك سنة (٢٦٣هـ). ينظر: الآثار الباقية عن القرون الخالية، للبيروني ص ١٨١. ووفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٣.

حتى حصل في صورة أبي مسلم الخرساني[١]، ثم زعم أنه انتقل إليه منه»[٢].

كما تزعم الإسماعيلية أن الكلمة تنتقل في تجسدات بشرية في كل عصر وفي كل وقت وأنها هي الحق تعالى ؛ كما قالته المتصوفة عن الحقيقة المحمدية.

جاء في زهر المعاني من كتب الإسماعيلية: «فكانت الكلمة الأولى هي العقل كلمة الله التي قال فيها المسيح عليه السلام: في البدء كانت الكلمة. والكلمة عند الله هي الصورة الأنزعية التي نزعت عنها الكثافة، وتوحدت باللطافة، وظهرت بالمقامات، وعلت عن الإشارة، وقد قال الداعي أحمد قس: إن الصورة الأنزعية هي صورة الذات التي دعا الله الخلق إلى الإيمان به.. فجعلها سبحانه وتعالى اسمه القديم الذي لم ينفصل عنه داعياً إليه في كل وقت ودور، وعصر وزمان. يظهر اسمه لخلقه شخصاً يدعو الخلق إليه»[٣].

كما نلمس بذور القول بالحقيقة المحمدية عند الرافضة الاثني عشرية، فجاء في كتاب الكافي- وهو بمنزلة البخاري عند أهل السنة- عن جعفر الصادق[٤] قال: «قال الله تبارك وتعالى : يا محمد إني

---

(١) عبدالرحمن بن مسلم، داعية الدولة العباسية، ولد سنة (١٠٠هـ) وتولى أمر الدعوة للعباسيين سنة (١٢٩هـ) بمرو. كان سفّاكاً للدماء، قتله الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور سنة (١٣٧هـ) ينظر تاريخ بغداد: ١٠/ ٢٠٧، وسير أعلام النبلاء: ٦/ ٤٨.

(٢) وفيات الأعيان: ٣/ ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) زهر المعاني، للداعي إدريس عماد الدين القرشي: ص ١٩٣. وأحمد قس لم أجد ترجمته.

(٤) جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. من سادات =

خلقتك وعلياً نوراً، يعني روحاً بلا بدن، قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري، فلم تزل تهللني وتمجدني، ثم جمعت روحيكما فجعلتهما واحدة، فكانت تمجدني وتقدسني وتهللني، ثم قسمتها ثنتين، وقسمت الثنتين ثنتين، فصارت أربعة: محمد واحدٌ، وعليٌ واحد، والحسن والحسين ثنتان، ثم خلق الله فاطمة من نور، ابتدأها روحاً بلا بدن، ثم مسحنا بيمينه فأفضى نوره فينا»(١).

وتنسب الرافضة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: «والله لقد كنت مع إبراهيم في النار وأنا الذي جعلتها بردًا وسلامًا، وكنت مع نوح في السفينة وأنجيته من الغرق، وكنت مع موسى فعلمته التوراة، وأنطقت عيسى في المهد وعلمته الإنجيل، وكنت مع يوسف في الجب فأنجيته من كيد إخوته، وكنت مع سليمان على البساط وسخرت له الرياح»(٢). ورووا عنه أيضا قوله رضي الله عنه: «أنا الذي علوت فقهرت، وأنا الذي أحيي وأميت، أنا الأول والآخر والظاهر والباطن»(٣).

كما أن الإنسان الكامل - إحدى صور الحقيقة المحمدية - له

= أهل البيت، ومن أتباع التابعين وعبادهم. ولد بالمدينة سنة (٨٠هـ). حدث عن جده القاسم بن محمد، وعن عروة بن الزبير، ونافع، وغيرهم. وما كذبت الرافضة على أحد مثلما كذبت عليه. كانت وفاته رحمه الله سنة (١٤٨هـ). ينظر: مشاهير علماء الأمصار، ص١٢٧، وتذكرة الحفاظ: ١/ ١٦٦.

(١) الأصول من الكافي، للكليني، كتاب الحجة، أبواب التاريخ، باب مولد النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته، رقم (٣) ١/ ٤٤٠. وينظر أرقام أحاديثهم (١٠، ٩، ١٣) ١/ ٤٤١-٤٤٣.

(٢) الشيعة وتحريف القرآن، للشيخ محمد مال الله: ص ١٧ عن كتاب: الأنوار النعمانية: ١/ ٣١.

(٣) الشيعة وتحريف القرآن، للشيخ محمد مال الله: ص ١٧ عن كتاب: الاختصاص للشيخ المفيد: ص ١٥٧.

أصله في الديانات الباطنية؛ فهو عند الإسماعيلية غاية الخليقة، ونهاية ما في الفطرة على حد تعبير الداعي الفاطمي علي بن الوليد[١]. وانتهى الإنسان الكامل عند الإسماعيلية إلى الأئمة والأوصياء؛ لأن كل واحد منهم غاية ما في عالم الإنسان .. وزبد الطبيعة بأسرها، وحائز على تدبير العقول البرية، وزبدة العالمين الطبيعي والروحاني[٢]: وهو عين ما قالته المتصوفة في الإنسان الكامل.

وترى البهائية «أن الله ليس له أسماء ولا صفات ولا أفعال، وأن كل ما يضاف إليه من أسماء وصفات وأفعال هي رموز لأشخاص ممتازين من البشر قديماً وحديثاً هم مظاهر أمر الله ومهابط وحيه في زعمهم وآخرهم الذي لقب نفسه (بهاء الله) وهو عندهم مظهر الله الأكمل، وهو الموعود، ومجيئه الساعة الكبرى، وقيامه القيامة، ورسالته البعث، والانتهاء إليه الجنة، ومخالفته هي النار»[٣].

ثالثاً - الأثر الكلامي:

تقرب الحقيقة المحمدية في تصورها من مذهب الكمون عند النظام[٤] من المعتزلة؛ فالحقيقة المحمدية منها نشأ الخلق، وبالمعنى

---

(١) الذخيرة في الحقيقة: ص ٦١. وعلي بن الوليد: داعٍ فاطمي يماني، توفي سنة(٦١٢هـ) حسبما ذكر محقق كتابه الذخيرة. ولم أجد له ترجمة.

(٢) الذخيرة في الحقيقة: ص ٦١-٦٢. وينظر كتاب الكشف لجعفر بن منصور اليمن: ص٥٠-٥١ ومعرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة، للداعي الإسماعيلي حسن المعدل (ضمن أربع كتب حقانية) ص ١١٧-٢٢١.

(٣) البهائية، محب الدين الخطيب ص: ١٧.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، من الموالي، ابن أخت أبي الهذيل العلاف، وعنه أخذ الاعتزال، كما تأثر بالبراهمة. يعد من أذكياء المعتزلة، وتأثر =

الدقيق: أن الخلق كله نشأ من نور محمد ﷺ. فكأن الخلق كان كامناً في النبي ﷺ ثم خرج إلى الوجود؛ وهذا مثل مذهب النظام حيث زعم أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتاً وحيواناً، وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده؛ غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها»[1].



= بأقواله طوائف من الشيعة والخوارج. وكان شديد الوقيعة في أهل الحديث، وروي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل. توفي سنة بضع وعشرين ومائتين في خلافة المعتصم العباسي. ينظر: فرق وطبقات المعتزلة: ص ٥٩، وسير أعلام النبلاء: ١٠/ ٥٤١.

(١) الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٥٦.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل

من أسباب قول الصوفية بوحدة الأديان اعتقادهم بالحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل؛ إذ مصدر الأديان عندهم هو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد وهو الله، والعارف المحقق الكامل هو من عبدالله تعالى في كل مجلى من مجاليه. وتتضح وحدة الأديان هنا من حيث اعتقاد الصوفية في الحقيقة المحمدية من خلال الأصول التالية:

الأصل الأول:

الأصل الأول الذي بنى عليه المتصوفة قولهم بوحدة الأديان من خلال إيمانهم بما يسمونه الحقيقة المحمدية وصورتها النهائية في الإنسان الكامل هو أنه ﷺ عين الوجود، والحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره، وصورة كل معبود، فهو في كل شيء، وبه كل شيء؛ هو الخالق وهو المخلوق، هو العابد وهو المعبود؛ فما عبد شيء إلا وهو صورته، وما سجد لشيء إلا وهو مجلاه. والمؤمن الصادق من نظر إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة هي الله، وأن الحقيقة المحمدية هي الظاهرة في صور العالم كلها.

يقول داود القيصري: «إن الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الإلهي وهو ربها، ومنه الفيض والاستمداد على جميع الأسماء. فاعلم: أن تلك الحقيقة هي التي تربي صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها، الذي هو رب الأرباب، لأنها هي الظاهرة في تلك المظاهر كما

مر، فبصورتها الخارجية المناسبة لصور العالم - التي هي مظهر الاسم الظاهر- تربي صور العالم وبباطنها تربي باطن العالم، لأنه صاحب الاسم الأعظم، وله الربوبية المطلقة .. ولا تتصور هذه الربوبية إلا باعطاء كل ذي حق حقه، وإفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم، وهذا المعنى لا يمكن إلا بالقدرة التامة، والصفات الإلهية جميعها، فله كل الأسماء، يتصرف بها في هذا العالم حسب استعدادتهم .. فلها الإحياء، والإماتة، واللطف، والقهر، والرضا والسخط، وجميع الصفات، ليتصرف في العالم وفي نفسها وبشريتها أيضاً لأنها منه. وبكاؤه ﷺ وضجره وضيق صدره، لا ينافي ما ذكر، فإنه بعض مقتضيات ذاته وصفاته، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض من حيث مرتبته، وإن كان يقول: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**[1]» .من حيث بشريته»[2].

كما أن المتصوفة يعتقدون في محمد ﷺ «أنه هو الله سبحانه ذاتاً وصفة، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وأنه هو الوجود المطلق والوجود المقيّد، وأنه كان ولا شيء قبله أو معه، ثم تعيَّن في صورة مادية سُمِّيَ في واحدة منها بجماد، وفي أخرى بحيوان، وهكذا حتى اندرج تحت اسمه كل مسمًّى وصدقت ماهيته على كل ماهية»[3].

ولأن الحقيقة المحمدية هي حقيقة كلية جامعة مطلقة؛ جعلها هذا

---

(١) الحديث رواه مسلم: كتاب الفضائل (٣٨) باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، رقم (٢٣٦٣) ٤/ ١٨٣٦، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ١/ ١٠٣-١٠٤.

(٣) هذه هي الصوفية، عبدالرحمن الوكيل: ص ٧٥.

الإطلاق حاوية جميع المظاهر والتعينات؛ فهي التنزل الإلهي في مرتبة الأحدية، والتي لها السريان التام في هذا الكون.

يقول البناني : «تضاءلت الفهوم عن إدراك الحقيقة المحمدية ؛ لإطلاقها وعدم حصرها في فهم فاهم، وعقل عاقل ؛ لأن حقيقته ﷺ عين الحقيقة الذاتية الأحدية»(١).

ويقول ابن عجيبة: «نوره ﷺ هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود .. من أجله لاحت وظهرت أسرار الذات العالية، وقد كانت قبل ظهور نوره محجوبة باطنية، تجلى فيها الحق تعالى باسمه الباطن، فلما أراد أن يتجلى باسمه الظاهر، أظهر قبضة من نوره، فقال كوني محمداً، فمن تلك القبضة المحمدية تكونت الأكوان، من العرش إلى الفرش، فما ظهرت أسرار الذات إلا من تلك القبضة النورانية، فظاهرها ذات، وباطنها صفات»(٢).

ويقول في شرحه لصلاة ابن عربي : «اللهم صل على الذات المُطَلْسم" أي: على الكنز المكنون. فالمطلسم هو: الساتر للشيء، والصَّوَّان له. وذلك أن الحق - جل جلاله كان كنزاً لم يعرف، أي سراً خفياً غيبياً، فلما أراد أن يعرف؛ أَظَهَرَ قبضةً من نور ذاته، سماها محمداً ﷺ؛ فلما تجلت القبضة من بحر الجبروت، كساها رداء الكبرياء، وهو حجاب الحسن.. فحجاب الحسن الذي احتجبت به

---

(١) مدارج السلوك إلى مالك الملوك، للبناني: ص ١٥٧. وينظر: النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، للبيطار: ص ١٦٠-١٦١.

(٢) شرح صلاة القطب ابن مشيش: ص١٥-١٦. وينظر شرح الصلاة المشيشية، لابن كيران: ص٥٠، ٥٤-٥٥.

أسرار الذات هو الطَّلسم. والمعاني التي هي باطن القبضة وكليتها هو الكنز، وهو عين الذات في مقام الجمع. فالقبضة المحمدية لما كانت من عين الذات، أُطلق عليها الذات، ولذلك قال: على الذات المطلسم. ومن هذه القبضة تفرعت الكائنات كلها من عرشها إلى فرشها، بذواتها وأرواحها، فنوره ﷺ هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود»[(١)].

إلى أن قال: «ثم إن القبضة المحمدية هي عين الذات، برزت من عين الذات؛ لكن تُسَمَّى ما تكشَّف منها، وتحسس: محمداً ﷺ، وأما ما بطن، فباق على أصله من اللاهوتية»[(٢)].

وتزعم الصوفية أن شأن محمد هو شأن الله، وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله؛ فمن توجه بالعبادة إلى حقيقة محمد ﷺ في مظاهره المتعددة؛ فإنما عبد الله تعالى في تجلياته التي لا يحصرها حاصر: «شأن محمد في جميع تصرفاته هو شأن الله، ولذلك كان نوراً ذاتياً من عين ذات الله.. فالبسملة نزلت على سليمان عليه السلام من باطن محمد ﷺ فكان سليمان عليه السلام مجلى من مجالي نور محمد ﷺ، وصورة من صوره، فما في الوجود إلا محمد ﷺ»[(٣)].

---

(١) شرح صلاة ابن عربي الحاتمي، لابن عجيبة: ص ٤١-٤٢.
(٢) شرح صلاة ابن عربي الحاتمي: ص٤٥. وينظر فناء اللوح والقلم، محيي الدين الطعمي: ص ٢٤٨.
(٣) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية: ص٩. وينظر الكتاب نفسه: ص٦١-٧١، ١٥٤-١٦٧.

ويأتي الجيلي بتوحيد يسميه: بالتوحيد المحمدي، والذي قوامه وحدة الوجود، وعبادة الله في مظاهره المتعددة، يقول الجيلي: «جعل هذا الاسم (الله) عين محمد في سائر ما أخبر به من حقيقة هذا التوحيد المحمدي، فجعل ظاهر محمد ﷺ نائباً مناب اسمه "الله" تعالى»(١). ويقول: «اعلم أن محمدا ﷺ قد اتصف بجميع أسماء الله وصفاته، وتحقق بها»(٢).

ويستدل الجيلي لهذا التوحيد المحمدي بدليل غريب هو أن الله ذكر محمداً ﷺ معه في كلمة التوحيد في كلمة الشهادة: "**أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله**"، **وهذا في نظر الجيلي غاية الدلالة على ما أسماه بالتوحيد المحمدي**.

يقول الجيلي: «اسم محمد ﷺ واقع على ذلك موقع اسمه الله. فسواء قلت: هو محمد، أو قلت هو الله. ومقارنة اسمه ﷺ مع اسم الله في كلمة الشهادة إشارة لهذا المعنى الذي ذكرناه؛ لأن كلمة التوحيد إنما هي موضوعة لتوحيد الواحد بوحدته التي هي له من دون كثرة. فلوكان اسم محمد خلاف تلك الوحدة ما ساغ مقارنته بالاسم" الله" في كلمة التوحيد لوجود الغيرية، والأمر بخلاف ذلك ؛ لأنه ﷺ هو المسمى بالله»(٣).

وكون النبي ﷺ يذكر في الشهادة مع الله فإنما يذكر بصفته رسولاً من عند الله، ولم يذكر بصفته إلهاً يعبد من دون الله بزعم الجيلي. كما

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٦٧.
(٢) المصدر السابق: ص ٢٣٥.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٣٠.

أن ذكر النبي ﷺ في الشهادة مع الله تعالى هو من تكريم الله لرسوله محمد ﷺ ورفع لذكره، كما قال سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشرح: ٤].

ويؤكد هذا التوحيد - أقصد التوحيد المحمدي الذي نادى به الجيلي - النابلسي في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]. يقول النابلسي: «أخبر تعالى أن نبيه محمداً ﷺ هو الله تعالى وتقدس، وبيعته بيعة الله، ويده التي مدت للبيعة هي يد الله تعالى كما سمعت من الآية الشريفة. ولولا أنه ﷺ على معرفة من ربه حقيقية، ما قال عنه تعالى ذلك القول»(١).

ويقول عبدالله بن إبراهيم الميرغني: «قد تبين مما تقدم أنه ﷺ كل العالم، وأن كل جزء من العالم مظهر له من حيث اتحاده، وجزء منه وبعضه وغيره من حيث امتيازه وانفراده، إذ نوره الذي هو العقل أصل العالم .. صار هو عين الوجود ومظهر تجلي الواحد المعبود . . "**كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان**"(٢)، وينكشف له في مقام البقاء أن الرسول ﷺ كان ولم يكن معه شيء من الموجودات سوى رب الأرض والسماوات وهو ﷺ الآن على ما عليه كان»(٣).

ويذهب الجيلي إلى أن الحقيقة المحمدية هي طريق لتوحيد العبادة بين البشر؛ إذ أنها تمثل الذات الإلهية من جانب؛ كما أنها تمثل

---

(١) رسالة في حكم شطح الولي: ص١٩٤. وينظر النفحات الأقدسية: ص ٩.

(٢) سبق تخريجه: ص ٧٥٦-٧٥٧.

(٣) النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية (ضمن مجموعة النفحات الربانية): ص١٢٣.

المخلوقات الكامنة في هذه الذات من جانب آخر.

يقول الجيلي في الحقيقة المحمدية : «برزت إشارة كنهية بعبارة منهية أني قد اختلست من ذاتي نسخة جامعة لأسمائي وصفاتي بمزيد حقائق الكنه الذي لا يعبر عنه، أبرز فيه برازاً هو عين الكمون وأظهر فيه ظهوراً هو عين البطون، متصوراً بصورة بديعة متنزلاً في مشاهدة رفيعة تكون تلك الصورة مجلى لجنابكم الرفيع ومظهراً لشأنكم البديع، وتستأثر في نفسها بمالها من قدسها من حقيقة كنه لا يعرف، وحقيقة لا تدرك ولا توصف، فتكون نسبة ذلك المظهر الأكمل والمجلى الأعز الأفضل إلى مظاهركم العظيمة ومجاليكم الكريمة نسبة الذات من الصفات ليكمل به ثنائي على علاي، فشققت من الحمد اسمها إذ كان رسمها فسميته محمداً وأحمد ومحموداً وجعلته عابداً ومعبوداً»[1].

ويفصل ابن عربي ما أجمله الجيلي في أن الحقيقة المحمدية هي التي تعبد في كل معبود، يقول ابن عربي : «أول موجودٍ ظَهَرَ مقيَّداً فقيراً؛ موجود يسمى العقل الأول، ويسمى الروح الكلي، ويسمى القلم، ويسمى العدل، ويسمى العرش، ويسمى الحق المخلوق به، ويسمى الحقيقة المحمدية، ويسمى روح الأرواح، ويسمى الإمام المبين، ويسمى كل شيء، وله أسماءٌ كثيرةٌ باعتبار ما فيه من الوجوه»[2].

لاحظ أخي القارىء عبارة ابن عربي : "**ويسمى كل شيء**". "وكل" من ألفاظ العموم، ويدخل في هذا العموم الأصنام والكواكب والنباتات

---

(١) الإرادة القديمة (مخطوط) عبدالكريم الجيلي: ق ٣ب -٤أ.

(٢) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٥.

والأحجار وكل ما عبد من دون الله، وهو ما صرح به ابن وعربي؛ إذ قال بعد ذلك: «وبهذا الوجه الذي ذكرناه؛ لا يكون أثراً إلا للألوهية؛ لأن بذلك الوَجه ظهرت هذه الآثار عن الأكوان كلها .. فلولا هذا السريانُ الدقيق، والحجاب العجيب الرقيق والستر الأخفى؛ ما عبدت الألوهية في الملائكة، والكواكب والأفلاك والأركان والحيوانات، والنباتات والأحجار والأناسي؛ إذ الألوهية هي المعبودية من الموجودات»[1].

وهو كلام في غاية الوضوح، لا يحتمل معه أي تأويل، وشاهد بيّن على أن نظرية الحقيقة المحمدية عند المتصوفة إنما هي دعوة صريحة للوحدة بين الأديان.

والعبادة مقبولة مهما اختلفت، والأديان صحيحة مهما تعددت؛ لأن الحقيقة المحمدية لا تخلو من مكان أبداً، ولا تختفي في زمان أبداً؛ بل هي على الدوام في كل مكان، وفي كل زمان، يقول البكري: «الذي أقوله إن الجسد الشريف لا يخلو منه زمان ولا مكان ولا محل ولا إمكان، ولا عرش ولا كرسي ولا قلم ولا غير ذلك من المكونات، وإن امتلاء الكون الأعلى به كامتلاء الكون الأسفل، وكامتلاء قبره به، فتجده مقيماً به طائفاً حول البيت، قائماً بين يدي ربه لأدائه الخدمة، تام الانبساط بإقامته في درجة الوسيلة، ألا ترى الرائين يقظة، أو مناماً يرونه في وقت واحد في أمكنة متباعدة جداً، فمتى كان ذلك مناماً كان في عالم المثال، ويقظة كان بصفتي الجمال والجلال، وذلك غايات الكمال، وليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في

---

(١) كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي: ص ٣٩٨.

واحد»[١]. ويقول: «لما كان ﷺ عالمي الملك والملكوت وجب أن لا يخلو جزء منهما عن جسده وروحه»[٢].

وقريب من هذا قول الجيلي: «إن الله تعالى لما خلق محمداً ﷺ من كماله، وجعله مظهراً لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمد ﷺ من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد من نفسه، وليست النفس إلا ذات الشيء.. ثم لما خلق الله نفس محمد ﷺ على ما وصفناه، خلق آدم نسخة من نفس محمد»[٣].

ولا يخفى قول الجيلي: " **خلق كل حقيقة في محمد** " إذ يشمل كل شيء له حقيقة في الوجود؛ ومن ذلك الأصنام والأوثان، والشرك والكفر عموماً. فهذه حقائق في الوجود لا ينكرها إلا مكابر، فعلى قول الجيلي تعتبر هذه الحقائق مخلوقة في النبي ﷺ. ويؤكد هذا قول الجيلي: «محمد ﷺ هو الواسع لكل ما يطلق عليه اسم الشيء من الأمور الحقيقة والأمور الخلقية»[٤].

الأصل الثاني:

أما الأصل الثاني فهو أن الله رحم العالم كله بالحقيقة المحمدية؛ يستوي في هذا المؤمن والكافر. وكل من دان بغير دين الإسلام تشمله

---

(١) اتحاف أهل الإسلام والإيمان بأن المصطفى ﷺ لا يخلو منه زمان ولا مكان، مصطفى بن كمال الدين البكري (مخطوط): ق ١٠ب -ق١١أ.

(٢) اتحاف أهل الإسلام والإيمان بأن المصطفى ﷺ لايخلو منه زمان ولا مكان: ق١١ب.

(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٦.

(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٣٩.

هذه الرحمة لسريان هذه الرحمة في الموجودات كلها؛ فكل دين مقبول وكل عبادة نافعة لسريان الحقيقة المحمدية فيها.

فهذا الجيلي يؤكد أن الحقيقة المحمدية وسعت كل شيء رحمة، فالعالم كله مرحوم بهذه الرحمة، وهذه الرحمة لا تخص أحداً دون أحد بل هي لكل المخلوقات يدخل فيها الكفار والمشركون وكل من دان بغير دين الإسلام؛ إذ إنها تسري في الوجود كله كسريان الحياة في كل حي. والعالم كله نسخة من محمد حبيب الله، فالعالم كله وما يحتويه داخل في هذه الرحمة. يقول الجيلي: «حقيقة محمد ﷺ بها رحم الله تعالى حقائق الأشياء كلها.. فلذلك أول ما خلق الله روح محمد ﷺ؛ ليرحم به الموجودات الكونية فيخلقها على نسخته، ويستخرجها من نشأته .. ولذلك سبقت رحمة الله تعالى غضبه؛ لأن العالم كله على نسخة الحبيب، والحبيب مرحوم»[1]. ويقول الجيلي أيضاً: «فإنه ﷺ كان متحققاً بالرحمانية لسريان وجوده في جميع الموجودات؛ لأنه هيولى العالم، والدليل على ذلك أن الله خالق العالم منه، فهو ﷺ سار في حميع الموجودات سريان الحياة في كل حي»[2].

الأصل الثالث:

هو أن الحقيقة المحمدية جامعة للأضداد؛ فالكل منها انبثق، ومن عينها فاض، ومن نورها وجد: فالتوحيد والشرك، والإسلام والكفر، والحق والضلال، والخير والشر، والملائكة والشياطين .. كل ذلك

---

(١) الكمالات الإلهية: ص٤٠-٤١. وينظر الإرادة القديمة: ق٤ب-٥أ، ومراتب الوجود: ص٢١-٢٢.

(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٢٧١.

نتج من نور النبي محمد ﷺ ؛ كما تزعم الصوفية؛ ومن هذا الباب: تسقط الفروق بين المتضادات، ما دامت كلها من نور واحد: فيتساوى التوحيد والشرك، والإسلام والكفر، والحق والضلال ..وهكذا، يقول الجيلي: «اعلم أن الله تعالى لما خلق النفس المحمدية من ذاته، وذات الحق جامعة للضدين خلق الملائكة العالين من حيث صفات الجمال والنور والهدى من نفس محمد ﷺ، وخلق إبليس وأتباعه من حيث صفات الجلال والظلمة والضلال من نفس محمد ﷺ»[(١)]

كما تسقط حقيقة العذاب والجحيم والنار، وتصبح هي نفس حقيقة الرحمة والنعيم والجنة ما دام المصدر واحداً وهو الحقيقة المحمدية عند المتصوفة. وأن مآل الجميع إلى الخير، يقول الجيلي : «اعلم أن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر ثم تجلى عليها باسمه اللطيف الغافر فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين وجعلها دار السعادة للمنعمين، ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال، وجعلها دار الأشقياء أهل الضلال وكان القسم الذي خلق منه الجنان هو المنظور إليه باسمه المنان فهو لسر تجلي اللطيف محل كل كريم عند الله شريف ؛ والقسم الذي خلق الله منه النار هو المنظور إليه باسمه القاهر، وهو لسر تجلي الغافر يشير إلى قبول أهلها إلى الخير في الآخر، كما أخبر النبي ﷺ عن النار أن الجبار يضع فيها قدمه فتقول : قط قط»[(٢)]. وقال : «واعلم أن الصور

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٨.

(٢) الإنسان الكامل: ٢/ ٢٩. والحديث رواه البخاري (٤٨٥٠) ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المحمدية خلق الله منها الجنة والنار وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين»(١).

الأصل الرابع :

هو أن النبي المبعوث إلى الناس إنما هو نفسه واحد في كل العصور لا يتغير هو محمد؛ بعثه الله في صورة نوح والنبيين من بعده، ثم صورة إبراهيم والأنبياء من ذريته، ثم صورة موسى وأنبياء بني اسرائيل من بعده، ثم عيسى عليهم جميعاً الصلاة والسلام وهكذا؛ ثم تظهر الحقيقة المحمدية في صورة النبي محمد ﷺ، وتظهر بعد ذلك في أقطاب الصوفية وأوليائهم. فمن آمن باليهودية فقد آمن بمحمد ﷺ لأنه هو الذي بعث إليهم، ومن آمن بالنصرانية فقد آمن بمحمد ﷺ لأنه هو المبعوث إليهم، فلا يوجد في الحقيقة كفر بل إيمان أتى به النبي محمد ﷺ في عصور مختلفة، وكلٌ آمن به في صورته التي آتاه بها، واختلاف الصور لا يغير من معنى الحقيقة، وهي الإيمان، فنبوته ﷺ ممدة للكل وظاهرة فيه على شكل أدوار تترى؛ لأنها نبوة الروح الأعظم. لقد أدى هذا الاعتقاد ببعض الصوفية إلى أن يقرروا أن: «لا خلاف بين الأنبياء إلا في المظهر الخارجي، أما في الحقيقة فإن رسول واحد بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة، وفي مظاهر جسمانية متباينة كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته، وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بمختلف الواحد منهما عن الآخر، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمانية مختلفة فجوهرهم جميعاً واحد

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٦.

وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً فحسب»(١)

ويؤكد ابن الفارض ما سبق أن قاله كليمنت من أن النبي المبعوث إلى الناس إنما هو نفسه واحد في كل العصور لا يتغير ؛ حيث يؤكد ابن الفارض أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأنبياء، وأن النبي محمداً ﷺ باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً مبعوثاً من نفسه إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة؛ فمني وإلي كانت رسالاتي لا من غيري، إذ لا وجود للغير في الحقيقة. وهذا المعنى ذكره ابن الفارض في هذين البيتين:

ومن عهد عهدي قبلَ عصرِ عناصري ... إلى دار بعثٍ قبل إنذار بعثتي
إليَّ رسولاً كنتُ مني مُرسِلا ... وذاتي بآياتي عليَّ استدلت(٢)

ثم يبين أن الحقيقة المحمدية سارية في جميع الأنبياء لأن وجودهم وصدروهم كان منها:

وإني وإن كنت ابنَ آدم صورةً ... فلي فيه معنىً شاهدٌ بأبوتي
وفي المهد حزبي الأنبياءُ وفي عنا ... صري لوحَي المحفوظُ والفتحُ سورتي
وقبل فصالي دون تكليفِ ظاهري ... ختمتُ بشرعي المُوضِحي كلَّ شرعة(٣)

ابن الفارض يقرر هنا أن حقيقة النبي ﷺ هي السارية في الأنبياء،

---

(١) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث، جولدتسيهر. ضمن كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبدالرحمن بدوي: ص ٢٣٥.

(٢) ديوان ابن الفارض، ص ٢٧٥، البيتان ٤٥٩، ٤٦٠، وينظر شرح التائية لقيصري: ص ١٩٤.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص ٢٩٩، الأبيات ٦٣١، ٦٣٣، ٦٣٤. ينظر كشف الوجوه الغر: ٢/ ١٩١-١٩٢. وشرح قيصري للتائية: ص ١٢٨، ٢٢٢-٢٢٣.

حتى في آدم ﷺ، فإنه وإن كان النبي محمد ﷺ من حيث الصورة ابنا لآدم إلا أنه من حيث المعنى هو أبو آدم؛ فآدم ﷺ وسائر الأنبياء إنما استمدوا وجودهم من النبي محمد ﷺ، وما أتى به الأنبياء من الوحي إلا من حقيقته ﷺ. وهو يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استقوا شرائعهم من شريعة محمد، وساروا على نهجه، وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية، بحكم كونها أصلاً في كل شيء، وسراً لكل وجود، ومنبعاً فياضاً بكل علم ووحي ومعرفة، فهي قد ظهرت في الأجيال المتعاقبة وعلى أيدي الأنبياء المتعددين، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان وما أتوا به من شرائع؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد في الروح المحمدي، ولا سيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً قد ختم بشريعته كل الشرائع[1].

ولا تظنن أن ابن الفارض يقصد الإسلام بمعناه العام الذي هو دين الأنبياء جميعاً وهو التوحيد، بل مراده أن كل ما في هذا الكون من أديان إنما هي مظاهر من مظاهر الحقيقة المحمدية، وإن بدا الاختلاف بينها في الظاهر، فهي لا تخرج عن حقيقته ﷺ، وروحه الكلي.

فلا تحسبن الأمر عني خارجاً فما سادَ إلا داخلٌ في عُبُودَتي

«فلا تحسبن الأمر الإلهي خارجاً عني ليمكن أن يصد من غيري، بل أنا الاسم الأعظم الإلهي ومظهره الجامع لحقائق جميع العالم

---

(١) ينظر ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي: ٣٧٤-٣٧٦.

المحيط بها، فما خرج عني شيء ليأتي بشيء ما أمرته به، ولا ساد أحد في الوجود بسيادة النبوة والولاية وغيرهما، إلا وداخل في عقودي»(١).

فتعدد الأنبياء، وتباين الشرايع واختلافها فيما بينها، ليس إلا من حيث المظاهر والصور الخارجية، أما من حيث اللب والجوهر فالحقيقة واحدة، وإن اختلفت الطقوس. فالشرائع كلها واحدة، لأنه ليس هناك إلا نبي واحد وشريعة واحدة على الحقيقة، وهذا النبي هو محمد كما أن هذه الشريعة الواحدة هي شريعته. وإن سميت بأسماء متعددة.

ويبين داود قيصري(٢) أن الحقيقة المحمدية تظهر في كل شيء بحسب ما يقتضيه ذلك الشيء؛ إذ أن ظهورها بكامل كمالاتها غير ممكن ؛ فكان أن ظهر في كل عصر ظهورًا لائقاً بأهل ذلك العصر وزمنهم ؛ فظهرت في الأنبياء بدءاً من آدم ثم الأنبياء بعده، ولا يزال ظهورها يتوالى في كل زمان حتى تظهر في صورة النبي محمد ﷺ فتختم به النبوة؛ لكنها أي الحقيقة المحمدية تظهر في الأولياء والأقطاب في كل عصر حتى قيام الساعة، والساعة هنا عبارة عن عودة الكل إلى الواحد.

---

(١) شرح تائية ابن الفارض، محمد قيصري: ص ٢٢٣. وبيت ابن الفارض ضمن تائيته الكبرى نظم السلوك، ينظر ديوانه ص ٣٠٠، البيت رقم ٦٣٧.

(٢) داود بن محمود بن محمد، شرف الدين القيصري، أديب صوفي من علماء الروم، من أهل قيصرية، تعلم بها وأقام سنوات بمصر ثم رجع إلى بلده، له شرح على فصوص الحكم، وشرح على تائية ابن الفارض، وغيرها توفي سنة(٧٥١هـ). ينظر الأعلام: ٢/ ٣٣٥.

يقول قيصري: «وظهور تلك الحقيقة بكمالاتها أولاً لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة، كل منها في مرتبة لائقة بأهل ذلك الزمان والوقت، حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال، وهي صور الأنبياء عليهم السلام فإن اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم لغلبة أحكام الكثرة والخلقية عليك، حكمت بالامتياز بينهم والغيرية، وبكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للأسماء لظهور كل منهم ببعض الأسماء والصفات. وإن اعتبرت حقيقتهم وكونهم راجعين إلى الحضرة الواحدية بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم ووحدة ما جاءوا به.. فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد، واحد باعتبار حكم الوحدة، وهو الحقيقة المحمدية. وباعتبار حكم الكثرة متعدد.. وعند انقطاع النبوة- أعني نبوة التشريع- بإتمام دائرتها، وظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية إلى الأولياء مطلقاً.. إلى أن ينختم بظهور خاتم الأولياء، وهو الخاتم للولاية المطلقة. فإذا كملت هذه الدائرة أيضاً، وجب قيام الساعة.. فيصير كل ما كان صورة معنى، وكل ما كان معنى صورة، أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها الحقيقة، وتستتر الصور التي احتجبت المعاني الحقيقية فيها، فتحصل صورة الجنة والنار، والحشر والنشر، على ما أخبر عنه الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم أجمعين»(١).

ولأن التناقض سمة من سمات الصوفية؛ ولقولهم بشمول الحقيقة المحمدية لكل الموجودات، ومن ذلك النار والكفار والفجار، والشر

(١) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم: ١/ ١٠٤-١٠٦.

والقاذورات ونحو ذلك؛ حاول المتصوفة أن يوفقوا بين هذا التناقض، يقول عبدالله بن إبراهيم الميرغني[١]: «فإن قلت: إذا كان جميع الموجودات منفصلة عنه ومن ذلك النار والكفار والفجار ونحوها. ويبعد أن تكون هذه الأشياء الخسيسة منفصلة من عين الكمالات ونور الجلالات، لكن بعد النقل لا تعويل على العقل، فما حكمة ذلك وما وجه انفصاله؟ فاعلم أنه - سبحانه وتعالى - لما كان منفرداً بذاته وموصوفاً بكثرة صفاته وأراد إحداث حادث محبوب، وشأن المحب أن يحب لمحبوبه ما يحب لنفسه كما يشير إليه قوله ﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[٢] أبرز الذات المحمدية مفردة من الذات الفردانية لتكون ملجأ لكل البرية، وخلع عليها من صفاته الكثيرة الإلهية كثرة الصفات الثبوتية ممدًا لسائر الرعية، كما أن ذاته سبحانه ملجأ لسائر العالمين، وصفاته تعالى ممدة لكل الخلق أجمعين، ولا يضر انفصال تلك الأشياء عنه ﷺ، لأن ذلك من تكميل الله له، لأنها مظاهر الجلال، وغيرها مظاهر الجمال، والجمع عين الكمال، والحمد لله ذي الإفضال والصلاة والسلام على النبي والآل»[٣].

ومستند النقل الذي يعول عليه الميرغني وغيره من المتصوفة هو

(١) عبدالله بن إبراهيم بن حسن بن محمد أمين الميرغني، المكي الطائفي، الملقب بالمحجوب للزومه العزلة في داره نحو ثلاثين سنة. متصوف حنفي من أهل مكة.انتقل بأسرته إلى الطائف سنة (١١٦٦هـ). فيه تشيع، له مؤلفات أغلبها دواوين، ونظمه ضعيف. توفي في الطائف سنة (١١٩٣هـ). ينظر الأعلام: ٤/ ٦٤.

(٢) رواه البخاري (١٣) ومسلم (٤٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية: ص١٢٣-١٢٤.

أحاديث موضوعة يأتي الحديث عنها في المطلب الآتي إن شاء الله. ثم متى كان الشرك والكفر والظلم والبغي والعدوان و ..إلى غير ذلك؛ هو عين الكمالات في النبي محمد ﷺ ومظهر من مظاهر جمال النبي محمد ﷺ وجلاله؟ تناقض ما بعده تناقض.

الأصل الخامس:

ووحدة الأديان تظهر أيضاً في مظهر آخر من مظاهر الحقيقة المحمدية، وهذا الأصل مبني على أن الإنسان الكامل هو صورة الله تعالى في الكون، من جهة شموله جميع تجليات الله في كل المراتب «الإنسان نسخة الله ..إذا عرف الإنسان نفسه بالألوهة كان هو المسمى بالله»، و «الإنسان الكامل هو مجموع الأسماء كلها بظاهرها وباطنها، فهو صورة الاسم الجامع الذي هو الله .. ومن تحقق بحقيقة الإنسان الكامل بحق اليقين فهو روح العالمين الذي استوت على عرش ذاته شمس الذات الحقيقية؛ فمحت ظلال رسومه الخلقية»[١].

فما من عين من الأعيان، التي يتجلى الله فيها في هذا الكون إلا وفي الإنسان جزء منه، سواء كان هذا التجلي الإلهي كان في جماد أو نبات أو حيوان، وفي جميع الأشياء: المبصرة المعلومة، الصغيرة والكبيرة، الجليلة والحقيرة، الضارة والنافعة، القوية والضعيفة. وأما غيره من سائر المظاهر، فقد انطوت في الإنسان الكامل، واحتواها الإنسان بزعم الصوفية.

يقول الجيلي: «لما كان آدم المعبر به عن الإنسان مخلوقاً على صورة

(١) النفحات الاقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الأدريسية، للبيطار: ص١٦٧.

الرحمن فكان الحق متجلياً بوحدانيته في كثرة الأعيان ظاهراً بعزة ربوبيته في دولة عبودية الأكوان؛ كان للإنسان الظهور بكل مرتبة من المراتب في العيان ؛ إذ هو من الحق بمنزلة إنسان العين من عين الإنسان ؛ لأنه خليفته، وللخليفة الظهور بصورة المستخلف السلطان»(١).

ويقول البناني : «اختصت الحقيقة الذاتية بالظهور على التمام في صورة الإنسان المحمدي لأنه مخلوق على صورتها، وإلا فهي عين كل شيء.. ولذلك حقيقة الإنسان هي حقيقة الفرس والنخلة والزيتونة، وكذا وكذا من جميع الأشياء: المبصرة المعلومة، الصغيرة والكبيرة، الجليلة والحقيرة، الضارة والنافعة، القوية والضعيفة. وأما غيره من سائر المظاهر، فقد انطوت فيه.. فلا يخلو الزمان عن هذه الصورة الأحمدية لتقوم بوجودها وتظهر بعينها، ولولاها لانهد هذا الوجود، وهذه الصورة هي صورة الإنسان الكامل.. فحقيقته ﷺ هي بذرة الحقائق وحبتها التي نبتت منها، وانتشرت فروعها من عينها، ومراتبها من أصلها؛ فلما تم ظهورها بجميع مراتبها؛ ظهرت صورتها حاوية جملة تلك الفروع، ومشتملة على جميعها»(٢).

ويقول الجيلي : «نهاية الإنسان الكامل أن يرجع إلى التجلي الأحدي الذي هو مجمع البحرين، وحضرة الجمع والوجود، وحقيقة الحقائق، التي لا اسم لها ولا صفة»(٣).

---

(١) نسيم السحر: ص ٣٢.
(٢) مدارج السلوك إلى مالك الملوك: ص ١٥٦.
(٣) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٦٩.وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص ٢٥.

ويؤكد ابن عجيبة أن الله تعالى يتجلى ظاهراً وباطناً في الحقيقة المحمدية ومظهرها الإنسان الكامل؛ فتجتمع فيها الأضداد، ويكون الإنسان رباً وعبداً في وقت واحد، فيقول: «هذه القبضة تسمى قبضة محمدية؛ لأن الله تعالى لما أراد أن يتجلى ليُعرف؛ أظهر قبضة من نوره، فقال لها كوني محمداً، فتطورت على صورة محمد ﷺ. ومن هذه القبضة تفرعت الأكوان كلها؛ فهي بذرة الوجود، منها انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، أسرار الذات، وأنوار الصفات، وتسمى أيضاً آدم الأكبر؛ لأنها تفرعت منها الأشباح والأرواح.. وكما تجلى الحق جل جلاله في هذه القبضة باسمه الظاهر تجلى فيها أيضاً باسمه الباطن، فأظهر فيها أوصاف العبودية، بعد أن تجلى فيها بأسرار الربوبية فاجتمع فيها الضدان، ربوبية وعبودية، فالمظهر للربوبية، والقلب للعبودية، وكل ما تجلى منها بهذا الوصف»[1].

أما الجيلي فيقرر أن الإنسان الكامل هو أساس الوجود، وهو ممتد في الزمان، ولا يخلو منه مكان، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، يتنوع على حسب كل دين وبمقتضى كل مذهب؛ فتجده مع اليهود يهودياً، ومع النصارى نصرانياً، ومع المسلمين مسلماً، وفي كل عصر بحسب الولي الكامل. باطنه الحقيقة المحمدية السارية في الكون، وظاهره الإنسان الكامل في كل عصر. كل دين هو دينه، وكل شريعة هي شريعته.

يقول الجيلي في الباب الستين من كتابه الإنسان الكامل: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك

---

(١) تقييدان في وحدة الوجود، لابن عجيبة: ص ١٨-١٩.

الوجود من أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبدالله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان، فقد اجتمعت به ﷺ وهو في صورة شيخي الشيخ شريف الدين إسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي ﷺ، وكنت أعلم أنه الشيخ، وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبيد سنة ست وتسعين وسبعمائة، وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة، فالأديب إذا رآه في الصور المحمدية التي كان عليها في حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه في صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة، ثم لا يوقع ذلك الاسم إلا على الحقيقة المحمدية، ألا تراه ﷺ لما ظهر في صورة الشبلي ﷺ قال الشبلي لتلميذه أشهد أني رسول الله، وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه، فقال: أشهد أنك رسول الله، وهذا أمر غير منكور، وهو كما يرى النائم فلاناً في صورة فلان. وأقل مراتب الكشف أن يسوغ به في اليقظة ما يسوغ به في النوم، لكن بين النوم والكشف فرق، وهو أن الصورة التي يرى فيها محمداً ﷺ في النوم لا يوقع اسمها في اليقظة على الحقيقة المحمدية، لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة اليقظة، بخلاف الكشف فإنه، إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية في صورة من صور الآدميين، فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ، لما أعطاك الكشف أن

محمداً ﷺ متصور بتلك الصورة، فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد ﷺ فيها أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل ..إن رسول الله ﷺ له من التمكن في التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم»[1].



---

(١) الإنسان الكامل: ٢/٤٦-٤٧.

المبحث الثالث

الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في ميزان الإسلام

لعب التصوف والمتصوفة دوراً خطيراً في التسلط على عقول المسلمين وقلوبهم؛ بما نشروه من عقائد هدامة ومذاهب فاسدة لا تمت للإسلام بشيء، ودخلوا لعامة المسلمين من أبواب عدة منها تعظيم النبي محمد ﷺ وإجلاله. وقالوا في النبي ﷺ ما لم تقله النصارى في المسيح، فالنصارى قالت إن المسيح ابن الله، بينما قالت المتصوفة إن محمداً هو الله، تعالى الله عما يقول الجاحدون علواً كبيراً.

وقد يغلو الجهال في الأنبياء والصالحين، وفي أفراد مثلهم وغيرهم، أو في أماكن معينة، أو أزمنة مخصوصة مما ليس له أصل شرعي، ولا مستند من الكتاب والسنة ولا أقوال أئمة الهدى والدين. قال ابن تيمية رحمه الله: «والغلو في الأمة وقع في طائفتين: طائفة من ضُلَّال الشيعة الذين يعتقدون في الأنبياء والأئمة من أهل البيت الألوهية، وطائفة من جهال المتصوفة، يعتقدون نحو ذلك في الأنبياء والصالحين»[1].

ومن هذا الغلو: غلو المتصوفة في النبي ﷺ حتى جعلوه في منزلة الله تعالى ؛ بل هو الله عند تحقيق مذهب هؤلاء المتصوفة في الحقيقة المحمدية كما مر معنا.

---

(١) مجموع الفتاوى: ١/ ٦٦.

ويستدل المتصوفة لاعتقادهم في النبي محمد ﷺ أنه أول الخلق، وبسببه وجدت المخلوقات، ونحو ذلك بأحاديث موضوعة لا أصل لها، ومن أهمها: قوله ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» أي: قبل خلق جسد آدم. وهذا الحديث موضوع لا أصل له[(١)]. قال ابن تيمية: «لا أصل له لا من نقل ولا من عقل فإن أحداً من المحدثين لم يذكره ومعناه باطل فإن آدم عليه السلام لم يكن بين الماء والطين قط، فإن الطين ماء وتراب وإنما كان بين الروح والجسد»[(٢)].

ومثله: «كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين» لا أصل له أيضاً[(٣)]: ذكر السيوطي أنه من وضع العوام[(٤)]، ومن أدلتهم أيضاً: «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث» وهذا الحديث أيضاً حديث موضوع[(٥)].

---

(١) ينظر الدرر الملتقط في تبيين الغلط للصغاني، رقم (٧٣) ص٤٣. والأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية: ١/١٦٦-١٦٨، والدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي، رقم (٣٣٠) ص١٤٧. والغماز على اللماز في الموضوعات والمشهورات للسمهودي، رقم (٢٠٢) ص١٧١. والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة للقاري، رقم (٣٥٢) ص٢٦٨. وسلسلة الأحاديث الضعيفة: ١/٣١٦، حديث رقم ٣٠٢.

(٢) الرد على البكري، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٨. وينظر: مجموع الفتاوى: ٢/ ٢٣٨-٢٣٩. وجامع المسائل، المجموعة الرابعة: ص ٣٠٦-٣٠٨. ومجموعة الرسائل والمسائل: ٤/١١، ٨٠.

(٣) ينظر الأسرار المرفوعة للقاري: ص ٢٦٨-٢٦٩. وسلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني: ١/٣١٦، حديث رقم ٣٠٣. ومرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣٩. والمصادر في الحاشية السابقة.

(٤) ينظر الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، للسيوطي: ص ١٤٨.

(٥) ينظر ميزان الاعتدال للذهبي: ٢/١٢٨-١٣٠. والفوائد المجموعة في =

ومنها ما يروى عن ابن عباس ﷺ، وفيه: قلت يا رسول الله أين كنت وآدم في الجنة؟ قال: «كنت في صلبه وأهبط إلى الأرض وأنا في صلبه وركبت السفينة في صلب أبي نوح وقذفت في النار في صلب أبي إبراهيم لم يلتق لي أبوان قط على سفاح». وهذا حديث موضوع، وضعه بعض القصاص، كما قال أبو الفرج بن الجوزي وغيره(١).

ومنها : «لولاك ما خلقت الأفلاك». حديث موضوع في إسناده مجاهيل(٢).

ومنها : «يا آدم لولا محمد ما خلقتك»(٣)، وقد حكم ابن تيمية والذهبي وابن حجر ببطلان هذا الحديث(٤).

ومنها حديث جابر ﷺ قال: قلت : يا رسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء؟ قال : «يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور

= الأحاديث الموضوعة للشوكاني، رقم (١٠١٣) ص٣٢٦. وكشف الخفاء، للعجلوني، رقم (٢٠٠٩) ٢/ ١٧٠.

(١) ينظر الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ٢٨١.والفوائد المجموعة، للشوكاني، رقم (٩٩٦) ص ٣٢٠.

(٢) ينظر الموضوعات لابن الجوزي: ١/ ٢٨٨-٢٨٩. والموضوعات للصغاني، رقم (٧٨) ص١٤. والأسرار المرفوعة، رقم (٣٨٥) ص٢٨٨. وكشف الخفاء: رقم (٢١٢٣) ٢/ ٢١٤. والفوائد المجموعة، رقم (١٠١٢) ص ٣٢٦. والسلسلة الضعيفة: ١/ ٢٩٩-٣٠٠، حديث رقم (٢٨٢).

(٣) رواه الحاكم في المستدرك: ٢/ ٦١٥. من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٤) ينظر قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة: ص١٨٠، وتلخيص الذهبي المطبوع في الحاشية مع المستدرك: ٢/ ٦١٥. وينظر ترجمة عبدالله بن مسلم في ميزان الاعتدال: ٢/ ٥٠٤، رقم (٤٦٠٤)، ولسان الميزان: ٣/ ٣٠٩-٣٦٠.

بالقدرة حيث شاء الله ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جني ولا إنسي فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء فخلق من الجزء الأول حملة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول السموات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله، ومن الثالث نور أنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله .. الحديث»(١).

قال أبو الفضل الغماري: «هو حديث موضوع جزماً، وفيه نفس صوفي، واصطلاحات صوفية، وبعض الشناقطة المعاصرين ركب له إسناداً فذكر أن عبدالرزاق رواه من طريق ابن المنكدر عن جابر وهذا كذب يأثم عليه، وبالجملة فالحديث منكر موضوع لا أصل له في شيء من كتب السنة»(٢).

وهناك أحاديث أخرى في أن النبي مخلوق من نور، وأن خلقه

(١) ذكره البكري في تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس: ١/ ١٩-٢٠. والقسطلاني في المواهب اللدنية بالمنح المحمدية: ١/ ٧١. ونسبوه لعبدالرزاق في المصنف، قال الغماري: «عزوه إلى رواية عبدالرزاق خطأ لأنه لا يوجد في مصنفه، ولا جامعه ولا تفسيره بل المذكور في تفسيره خلاف ذلك، فقد ذكر أن أول الأشياء وجوداً الماء. قال السيوطي في الحاوي في الفتاوى: ليس له إسناد يعتمد عليه» مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص١٣١.

(٢) مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣١-١٣٢.

سابق للمخلوقات كلها؛ تتبعها الغماري في رسالته، الموسومة بـ"مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر" وحكم عليها بالوضع.

وذكر بعض غلاة المتصوفة أن جبريل عليه السلام كان يتلقى الوحي من وراء حجاب وكشف له الحجاب مرة فوجد النبي ﷺ يوحي إليه. فقال جبريل: **منك وإليك**.

قال أبو الفضل الغماري: «لعن الله من افترى هذا الهراء المخالف للقرآن، فإن الله تعالى يقول لنبيه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ثم هؤلاء الضلال يتوهمون أن النبي ﷺ كان حينئذ موجوداً، وأن ذاته خلقت قبل الذوات، ويستشهدون على ذلك بأحاديث مفتراة، مثل حديث فيه: "أنه كان نوراً حول العرش" فقال: "يا جبريل أنا كنت ذلك النور" ويدعي أحدهم أن النبي ﷺ كان يحفظ القرآن قبل أن يأتيْه به جبريل»[(٢)].

أما الحديث المروي: «يا رسول الله متى كنت نبياً؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد»[(٣)]. فهذا يفيد قدم نبوته ﷺ، وأن الله كتب نبوته

---

(١) مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر: ص ١٣٤.

(٢) الرد على البكري: ص ٨-٩. وينظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١٨/ ٣٦٦-٣٦٧.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده، رقم (٢٠٥٩٦) ٣٤/ ٢٠٢، والطبراني في المعجم الكبير: ٢٠/ ٣٥٣. من حديث ميسرة الفجر، واسمه: عبدالله بن أبي الجدعاء رضي الله عنه. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/ ٢٢٣): رجاله رجال الصحيح. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم (١٨٥٦) ٤/ ٤٧١.

وأظهرها بين خلق آدم ونفخ الروح فيه، وليس دليلاً على قدم ذاته، وسبق خلقه على غيره كما تزعم المتصوفة؛ بل المراد أنه ﷺ كان نبياً في قضاء الله وتقديره قبل أن يكون آدم أبا البشر وأول الأنبياء صلوات الله عليهم[1].

يقول شيخ الإسلام: «لم تكن حقيقته ﷺ موجودة قبل أن يخلق؛ إلا كما كانت حقيقة غيره؛ بمعنى: أن الله علمها وقدرها؛ لكن ظهور خبره، واسمه كان مشهوراً، أعظم من غيره، فإنه كان مكتوباً في التوراة والإنجيل، وقبل ذلك»[2].

وكونه ﷺ نوراً أمر معنوي، مثل تسمية القرآن نوراً ونحو ذلك، لأنه نور العقول والقلوب. واستخدام المتصوفة لفظ (الحقيقة المحمدية) خاطىء من أساسه؛ إذ إن حقيقة الشيء: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل اللغة، وبعبارة أخرى: الاستعمال في المعنى الحقيقي، وبعبارة ثالثة: ما به الشيء هو هو[3].

كما أن الحقيقة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل[4]. كذلك فإن علامة الحقيقة: ألّا يجوز نفيها عن المسمى بحال[5]. والحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له

---

(١) ينظر دلائل النبوة، للبيهقي: ١/ ٨١، وجامع المسائل لابن تيمية، المجموعة الرابعة: ص٣٠٦-٣٠٨، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ١٨/ ٣٦٩.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ٤/ ٧٩.
(٣) ينظر مفردات ألفاظ القرآن، مادة حق: ص٢٤٨، والكليات للكفوي: ص٣٦٣، والتعريفات للجرجاني: ص٩٥.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: ١/ ٢٦.
(٥) الكليات، للكفوي: ص ٣٦١.

بوضع الشارع، لا بوضع أهل الشرع كالصلاة، والزكاة، والصوم، والمصلي، والمزكي، والصائم..»[١].

وهذا كله لا ينطبق على مراد المتصوفة في الحقيقة المحمدية إذ إنها ليس لها أصل في اللغة، فلم نسمع في القرآن الكريم، ولا من العرب قبل مجيء الإسلام، ولا في صدر الإسلام - وهي الحكم في اللغة - بلفظ (الحقيقة المحمدية).

أيضاً فإن لفظ (الحقيقة المحمدية) لا يطابق الواقع أبداً ؛ فحقيقة النبي محمد ﷺ المعروفة لا تطابق اعتقاد الصوفية في الحقيقة المحمدية، كما سيأتي بيانه.

أيضاً فإن لفظ (الحقيقة المحمدية) ليس له حقيقة شرعية ؛ فليس في القرآن، ولا في كتب الحديث، ولا في قول أحد من الأمة من أهل القرون الثلاثة المفضلة ذكر لما تسميه المتصوفة بالحقيقة المحمدية. كذلك فإن إبطال هذا اللفظ، ونفي حقيقته من السهولة بمكان؛ فكيف يسمى حقيقة؟ وهو مبني على شفا جرف هار.

والرسول ﷺ مخلوق كما خلق غيره من البشر قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]. وقال ﷺ: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله ورسوله»[٢].

قال شيخ الإسلام: «والنبي ﷺ خلق مما يخلق منه البشر، ولم

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، للشوكاني: ص ٤٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء (٤٨)، رقم (٣٤٤٥). من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

يخلق أحد من البشر من نور ؛ بل قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : "**إن الله خلق الملائكة من نور، وخلق إبليس من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم**"(١) وليس تفضيل بعض المخلوقات على بعض باعتبار ما خلقت منه فقط ؛ بل قد يخلق المؤمن من كافر ؛ والكافر من مؤمن؛ كابن نوح منه، وكإبراهيم من آزر»(٢).

وهو ﷺ لا يملك لنفسه ضراً ولانفعاً، ولا يعلم الغيب: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِى نَفۡعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُۚ إِنۡ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوۡمٍ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨]. وقام ﷺ خطيباً في قريش، فقال: «يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنك من الله شيئاً. يا بني عبد المطلب لا أغنى عنكم من الله شيئاً. يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئاً. يا صفية عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً. يا فاطمة بنت رسول الله سليني بما شئت، لا أغني عنك من الله شيئا»(٣). وقال ﷺ: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض؛ فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً؛ فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»(٤).

---

(١) رواه مسلم: كتاب الزهد، الباب (١٠)، رقم (٢٩٩٦) ٤/ ٢٢٩٤. من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٢) مجموع الفتاوى: ١١/ ٩٤-٩٥. وينظر مجموعة الرسائل والمسائل: ١/ ١٦٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان (٨٩) رقم (٢٠٦)١/ ١٩٢-١٩٣. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الحيل، الباب العاشر، رقم (٦٩٦٧) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

وقال ﷺ حينما سها في الصلاة: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيتُ فذكروني»[١]. وقال ﷺ: «إنما أنا بشرٌ. إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشرٌ»[٢]. وقال ﷺ: «اللهم إنما أنا بشر»[٣]. وقال ﷺ: «إنما أنا بشر. أرضى كما يرضى البشر. وأغضب كما يغضب البشر»[٤]. فهذه الأحاديث الصحيحة تؤكد بشريته ﷺ، وأنه لا يعلم الغيب، ويخطىء في أمور الدنيا كما يخطىء غيره من البشر. ويرضى، ويغضب، ويفرح، ويحزن كغيره من البشر ﷺ.

كما أنه ﷺ مات كما مات غيره من البشر، وقد بين سبحانه وتعالى هذا الأمر وجعله قرآنا يتلى، فقل جل من قائل: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ (٣٠)﴾ [الزُّمَر: ٣٠].

ونحن نتفق مع المتصوفة في أن الرسول ﷺ هو سيد ولد آدم؛ لكن ليس كما يزعمون أنه تجلٍّ إلهي، وأنه هو الله تعالى عما يزعمون؛ بل الرسول ﷺ كامل ببشريته، وليست له ﷺ أي صفة إلهية، بل كماله في صفاته البشرية، فهو ﷺ أجودُ الناس، وأحلمهم وأعدلهم،

---

(١) رواه البخاري: كتاب الصلاة (٣١) باب التوجه نحو القبلة، رقم (٤٠١) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) رواه مسلم: كتاب الفضائل، الباب (٣٨)، رقم (٢٣٦١) ٤/ ١٨٣٥.

(٣) رواه مسلم: كتاب البر (٢٥) باب من لعنه النبي ﷺ أو سبه أو دعا عليه وليس هو أهلاً لذلك، رقم (٢٦٠٠-٢٦٠٢) ٤/ ٢٠٠٧، من حديث عائشة وأبي هريرة، وجابر رضي الله عنهم جميعاً،

(٤) رواه مسلم في الموضع السابق، رقم (٢٦٠٣) ٤/ ٢٠٠٩. من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأخشاهم لله واتقاهم له وأعبدهم لربه. وهو الصادق المصدوق الذي حاز من الخلق أكمله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القَلَم: ٤]. كما أنه ﷺ أكملُ الأنبياء والرسل وأفضلهم، والأحاديث في كماله ﷺ كثيرة، مذكورة في الصحاح والسنن في أبواب فضائله ﷺ.

والإنسان الكامل من غير الأنبياء في الأولياء والصالحين: هو من كان متبعاً للكتاب والسنة، مطبقاً لتعاليم الإسلام، مراقباً لله في سره وعلانيته، ومتبعاً لشرع الله في باطنه وظاهره. كما قال الرسول ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»(١). وقال ﷺ: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»(٢). وسئل ﷺ: أي المؤمنين أكمل إيماناً؟ فقال ﷺ: «رجل يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله، ورجل يعبد الله في شعب من الشعاب قد كفى الناس شره»(٣).

وزعْمُ الصوفية أن حقيقة الإنسان الكامل هي الله؛ مستدلين بقول النبي ﷺ: «إن الله خلق آدم على صورته»(٤) ومن ثم استمر يسري في الأنبياء حتى ظهر في صورة النبي محمد ﷺ، ومن ثم يظهر في الأولياء من بعده. وهذا مبني على أصلهم الفاسد في أن الوجود واحد وأن

---

(١) سبق تخريجه: ص ٣٥٧.

(٢) سبق تخريجه: ص ٤١٢.

(٣) رواه البخاري: كتاب الجهاد (٢) باب أفضل الناس مؤمنٌ مجاهد، رقم (٢٧٨٦). وأبو داود: كتاب الجهاد (٥) باب في ثواب الجهاد، رقم (٢٤٨٥) ٣/ ١١ وهذا لفظه. من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) رواه البخاري: كتاب الاستئذان (١) بدء السلام، الحديث رقم (٦٢٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الحق عين الخلق، وقد سبق بيان بطلان قولهم بوحدة الوجود فيما مضى.

أما معنى هذا الحديث فلا يدل على مرادهم الباطل أبداً، والذين شرحوا الحديث من المحدثين وغيرهم من علماء الأمة لم يذكروا في أقوالهم ما ذهب إليه هؤلاء المتصوفة.

والصحيح أن هذا الحديث يفيد إثبات الصورة لله عز وجل على وجه يليق بجلاله وعظمته؛ مثلها مثل سائر الصفات الخبرية الذاتية الثابتة له سبحانه: كالوجه، واليدين، والأصابع، والقدم.. فكما أن لله تعالى وجهاً لا يماثل وجوه عباده، وله يدان لا تماثل أيدي عباده؛ فكذلك له تعالى صورة لا تماثل صور عباده، قال ابن قتيبة[(١)] رحمه الله: «والذي عندي والله تعالى أعلم، أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الإلف لتلك؛ لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنها لم تأت في القرآن. ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»[(٢)].

ولو كان الرسول ﷺ من عالم غير عالم البشر، ما رأى الناس فيه المثل الكامل للإنسان: في كريم خلقه، ونبل معشره، وسمو نفسه، وعلو مكانته، الأمر الذي يجعل النفوس تتعلق به، وتنزع الهمم إلى تمثله والاقتداء به، لينال الإنسان الحظ المقدور له من صفاته

---

(١) أبو محمد، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ولد سنة (٢١٣هـ) نزل بغداد، وصنف وجمع، وولي قضاء دينور. توفي رحمه الله سنة (٢٧٦هـ). ينظر: تاريخ الإسلام الطبقة الثامنة والعشرون: ص٣٨١. والنجوم الزاهرة: ٣/ ٧٥-٧٦.

(٢) تأويل مختلف الحديث: ص٢٦١.

وكمالاته، والناس إنما تنزع نفوسهم، وتتعلق آمالهم، بمن هو قريب منهم ومشابه لهم. ولا ينزعون إلى مشابهة من هو مختلف عنهم، ومن عالم غير عالمهم البشري.

ولهذا كان الله سبحانه وتعالى يبعث كل رسول ونبي من قومه الذين أرسل إليهم، وولد فيهم، ونشأ بين أبنائهم، ولا ينكر قومه منه شيئاً أبداً ؛ حتى إذا اختاره الله لرسالته ؛ كان من قومه، والخلاف عليه، وعدم الإيمان به ؛ لمعرفتهم المسبقة به؛ فيمنعهم الكبر والتعالي والجهل عن الإيمان به. لأنه لو كان النبي ملكاً ما استطاعوا رؤيته؛ فكان لا بد أن يكون بشراً مثلهم.



الفصل السابع

حقيقة القول بالجبر ومصدره ووحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** حقيقة القول بالجبر ومصدره.
- **المبحث الثاني:** وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية.
- **المبحث الثالث:** حكم القول بالجبر.

المبحث الأول

حقيقة القول بالجبر ومصدره

الجبر في اللغة والاصطلاح:

المراد بالجبر في اللغة:

الإكراه والإلزام، يقال أجبر القاضي الرجل على الحُكم، إذا أكرهه عليه. وجبره على الأمر، يجبره جَبْراً وجُبُورا: أكرهه فأجبره، فهو مُجْبَر[(١)].

أما في الاصطلاح:

فالجبر نفي الكسب عن المخلوق، وإسناد فعل العبد إلى الله، وهما طائفتان: جبرية خالصة لا تثبت للعبد كسبًا بأي حال من الأحوال وتنفي أن يكون له اختيار على الإطلاق، وهذا هو الجبر الخالص. والطائفة الأخرى جبرية تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا، وتكون مصاحبة للفعل، وتزول بزوال الفعل المراد القيام به[(٢)].

والقول بالجبر قول قديم ظهر في الفلسفات القديمة في شذرات متفرقة؛ وإن لم يتبلور في إطار واضح بسبب الغموض الذي يكتنف دور الآلهة في تلك الفلسفات.

ويمكن تلمس القول بالجبر في التراث الصيني، حيث يقول شبانغ

---

(١) تاج العروس، للزبيدي، مادة " جبر ": ٦/ ١٥٨.

(٢) ينظر الملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٨٥. والتعريفات، للجرجاني: ص٧٧.

غو أحد فلاسفة الصين: «لم نأت إلى الحياة بمفاجأة وليس بالصدفة كانت حياتنا ما هي عليه. الكون عظيم الامتداد. الأشياء شديدة التنوع ونحن فيها ما نحن عليه بالتمام. ما لسنا نحن لا نقدر أن نكونه. ما نحن عليه لا يمكن إلا أن نكونه. ما ليس لنا أن نفعله لا نستطيع أن نفعله. ما نستطيع أن نفعله لا نستطيع إلا أن نفعله. دع كل شيء يكون ما هو عليه فسيكون السلام»(١).

كما يمكن أن نلمس النزعة الجبرية في الفلسفة الرواقية ؛ فالطبيعة في نظرهم تسير على أساس ضرورة مطلقة ؛ فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضي الإنسان أم لم يرض، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة، والفضائل والأخلاق تسير وفقًا لقانون الطبيعة، وأن ما تقتضيه هذه الطبيعة هو الذي سيكون، ولا مجال للاختيار أو الحرية. وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد(٢).

أما في تاريخ المسلمين؛ فيعتبر الجهم بن صفوان هو أول من قال بالجبر ونشره بين المسلمين، فقد ذكر الأشعري أن جهمًا يرى أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة، والفلك والشمس: الله

---

(١) المستطرف الصيني، هادي العلوي: ص١٣٤. و " شبانغ غو " لم أجد ترجمته.

(٢) ينظر موسوعة الفلسفة: ١/ ٥٤٠-٥٤١. والمعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص١٠٧-١٠٨.

سبحانه[١].

ولم يظهر القول بالجبر عند المتصوفة بصورة جلية إلا في عصر الحلاج ؛ أما قبل ذلك؛ فكان المفهوم الخاطيء للتوكل هو السائد عند الصوفية ومبتدعة الزهاد. إذ حمل هؤلاء مفهوم التوكل الشرعي على ترك الأسباب، والاستغناء عن الوسائل، وترك التحرز والاحتياط وبذل الجهد، واستبدلوا الخمول والكسل بالجد والعمل، وركنوا إلى الراحة والدعة والسكون، وعطلوا الجوارح عن العمل. وتركوا الاكتساب وطلب الرزق. وأحالوا التوكل إلى تواكل مسرف وقعود وكسل ومسألة.

يقول سهل بن عبد الله التستري : «أول مقام في التوكل : أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير»[٢].

ويقول ذو النون : «التوكل : ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة»[٣]. وسئل ذو النون عن التوكل فقال : «ترك الاعتماد على كل سبب يوصل إلى سبب»[٤].

ويقول رويم بن أحمد: «التوكل إسقاط رؤية الوسائط، والتعلق بأعلى العلائق»[٥].

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٧٩، وينظر الفرق بين الفرق: ص١٩٩. والبدء والتاريخ للمقدسي: ٥/ ١٤٦.
(٢) تهذيب الأسرار، للخركوشي: ص ١٣٥. الرسالة القشيرية: ١/ ٣٦٨.
(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٧٠.
(٤) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٧١.
(٥) طبقات الصوفية، للسلمى: ص١٨٣.

وقد ترتب على هذا المفهوم الخاطيء للتوكل عند الصوفية أن خرجوا وساحوا في الأرض بلا زاد توكلًا بزعمهم على الله، وحثوا على عدم أخذ شيء من الأموال، وعدم تناول شيء من الأكل والشرب، وتركوا التداوي والكسب، ونحو ذلك، وتروى قصص ذات طابع أسطوري عن هذا الميل الغريب إلى المواجهة العامة للأخطار والزج بالإرادة في امتحان تجريبي من يفشل فيه فلا توكل عنده ولا يقين.

قال إبراهيم الخواص: «لقيت غلامًا في التيه كأنه سبيكة فضة فقلت له: إلى أين يا غلام؟ فقال إلى مكة. فقلت: بلا زاد ولا راحلة ولا نفقة! فقال: يا ضعيف اليقين، الذي يقدر على حفظ السموات والأرضين لا يقدر على أن يوصلني إلى مكة بلا علاقة؟»[(١)].

وقال أبو حمزة: «حججت سنة من السنين، فبينما أنا أمشي في الطريق، إذ وقعت في بئر؛ فنازعتني نفسي أن أستغيث فقلت: لا، والله لا أستغيث، فما استتممت هذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان فقال أحدهما للآخر: تعال نسد رأس هذه البئر لئلا يقع فيها أحد، فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر، فهممت أن أصيح. ثم قلت في نفسي أصيح إلى من هو أقرب منهما، وسكنت. فبينما أنا بعد ساعة إذ أنا بشيء جاء وكشف عن رأس البئر وأدلى رجله وكأنه يقول لي تعلق بي، في همهمة له كنت أعرف ذلك منه، فتعلقت به، فأخرجني فإذا هو سبع! فمر. وهتف بي هاتف: يا أبا حمزة أليس هذا أحسن؟»[(٢)].

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٩٤-٣٩٥.

(٢) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٨٠ - ٣٨١.

والأمثلة في ذلك كثيرة يطول ذكرها، وهي موجودة في كتب القوم المشهورة[١].



(١) ينظر باب التوكل في الرسالة القشيرية: ١/٣٦٧-٣٨٢، ٤٩٠-٤٩١. وفي تهذيب الأسرار، للخركوشي: ص١٣٣-١٤٠. وفي اللمع، للطوسي: ص٧٨-٧٩. وفي قوت القلوب، لأبي طالب المكي: ٢/٧-٢٢، وينظر ما سبق ذكره في مبحث حقيقة التصوف.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء الجبر عند الصوفية

لم يقف الأمر بالمتصوفة ومبتدعة الزهاد عند المفهوم السلبي للتوكل، أو القول بالجبر على مذهب الأشعري ؛ بل وصل بهم الأمر إلى القول بالجبر على مذهب الجهمية ؛ وأن أفعال البشر حسنها وقبيحها فعل الله تعالى، وأن البشر لا اختيار لديهم فيما يفعلون.

والصوفية وإن وافقوا الجهمية في القول بالجبر إلا أن الأصل الذي بنى عليه كل منهما قوله في الجبر يختلف عن الآخر. فالجهمية تعتبر القول بالجبر إثباتًا لوحدانية الله تعالى وعدم الإشراك به ؛ إذ لو أثبتوا أن الإنسان له إرادة وقدرة واختيار للزم بزعمهم أن يكون الإنسان خالقًا وفاعلًا مع الله تعالى وهذا شرك مع الله كما يزعمون(١).

أما الصوفية فالأصل العام الذي بنوا عليه قولهم في الجبر هو معتقدهم بوحدة الوجود، وأن الرب عين العبد، ومن هذا الباب فإن الأفعال الصادرة عن الإنسان هي في الحقيقة صادرة عن الله. وما الإنسان إلا هيكل حوى ذلك الجوهر الإلهي في داخله، ومظهر للذات الإلهية، وتجلٍّ من تجليات الحق في عالم الصور.

يقول ابن عربي: «إن صفة العبد هي عين الحق لا صفة الحق، فالظاهر خلق والباطن حق، والباطن منشأ الظاهر، فإن الجوارح تابعة

---

(١) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٤١١.

منقادة لما تريد بها النفس. والنفس باطنة العين ظاهرة الحكم، والجارحة ظاهرة الحكم لا باطن لها، لأنه لا حكم لها، فينسب الاعوجاج والاستقامة لماشي بالممشي به لا إلى من مشى به والماشي بالخلق إنما هو الحق»[١].

ويقول ابن عربي: «الحق عين قوى العبد؛ فالتصريف له لأن العبد لا تصرفه إلى قواه ولا يصرفه إلا الحق، فقواه عين الحق»[٢].

وأثر الجبر عند الصوفية في الدعوة إلى وحدة الأديان ظاهر من خلال إيمانهم الشديد بأن البشر لا حرية لهم وإرادة فيما اعتقدوه وآمنوا به، وإنما الله هو الفاعل بهم كما يشاء؛ وهم مستسلمون طائعون لأمر الله حتى وإن اختلفت مللهم.

ويمكن تلمس هذا الأثر في المسائل التالية:

المسألة الأولى: حقيقة توحيد الأفعال عند المتصوفة وأثره في قولهم بوحدة الأديان:

توحيد الأفعال عند بعض مبتدعة الزهاد وعند الغلاة من المتصوفة: هو أنه لا فاعل ولا قادر ولا مريد على الحقيقة إلا الله. والقول بأن الله الفاعل الحقيقي لأفعال العباد، أما العباد فليس لهم فعل ولا قدرة ولا إرادة، وإنما تنسب الأفعال إليهم على سبيل المجاز، وأنه لا فعل لهم على الإطلاق.

يقول الجنيد، وقد سئل عن التوحيد: «هو معرفتك أن حركات

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٥٣.
(٢) الفتوحات المكية: ٤/ ٢٣.

الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له»[١]. ويحكى عن أبي عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء[٢] أنه قال: «من استوى عنده المدح والذم فهو زاهد، ومن حافظ على الفرائض في أول مواقيتها فهو عابد، ومن رأى الأفعال كلها من الله عز وجل فهو موحد لا يرى إلا واحداً»[٣].

ولكي يصل السالك إلى مرتبة توحيد الأفعال؛ فيجب عليه أن يتيقن أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، ويرى جميع الأفعال من الله، ويسقط جميع الأسباب، فلا يشهد «في التوكل سببًا، ولا في النجاة وسيلة»[٤].

وهذا التوحيد الذي قال به مبتدعة الزهاد هو ما قرره خلفهم من غلاة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود. يقول الحلاج: «كما لا يملك العبد أصل فعله، وكذلك لا يملك فعله»[٥].

يقول الجيلي: «ليس في الوجود فاعل إلا الله، وأفعال العباد منسوبة الوجود والاختراع إلى الله تعالى لا شريك له»[٦].

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٦.

(٢) أبو عبدالله، أحمد بن يحيى الجلاء، أصله من بغداد، أقام بالرملة، ودمشق، صحب أبا تراب النخشبي، وذا النون المصري، وغيرهما، توفي سنة (٣٠٦هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص١٧٦، وتاريخ بغداد: ٥/ ٢١٣.

(٣) الرسالة القشيرية: ١/ ١١٤.

(٤) منازل السائرين، للهروي: ص ٨١.

(٥) طبقات الصوفية، للسلمي: ص٣١١، ومناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، لابن خميس: ٢/ ٧٠٠.

(٦) الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات (مخطوط): ق٦أ.

ويقول الإشراقي صدر الدين الشيرازي: «اعتقادنا في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]»[١].

يقول النابلسي: «الكل أفعال الله تعالى وحده؛ لأنهم خلقه وإيجاده، لا إله غيره، ولا خالق سواه، ولا مؤثر معه في شيء مطلقًا في ملكه وملكوته، وهذا هو توحيد الأفعال»[٢].

ويقول ابن عجيبة: «اعلم أن فعل العبد كله من الله، بأن لا فاعل في الوجود سواه»[٣].

والفعل ينسب إلى العبد مجازًا، أما الفاعل الحقيقي فهو الله؛ لأنه هو الوجود الحقيقي، وما عداه فليس له وجود، يقول النابلسي: «لا مؤثر في الملك والملكوت غير الله تعالى»[٤] «فهو الفاعل الحقيقي وأنا الفاعل المجازي. ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]، أي إلى الموجود الحقيقي المنزه عن المراتب، فلا عبد ولا رب بل هو الله الذي لا إله إلا هو»[٥].

---

(١) شواهد الربوبية، للشيرازي: ص ٣٢٧.
(٢) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٣ب. وينظر مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق١ب، ق٤ب، ق٥٠ب. والمعارف الغيبية شرح القصيدة العينية (مخطوط) ق١٣أ. وخمرة الحان ورنة الألحان شرح رسالة الشيخ رسلان: ص٢٦-٢٧.
(٣) كشف النقاب عن سر لب الألباب، لابن عجيبة: ص٢٨.
(٤) بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد (مخطوط): ق٢ب.
(٥) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق١ب. وينظر عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٥ب.

ومنطق النابلسي هنا منطق وحدة الوجود، ولا عجب فإن قول المتصوفة بالجبر هو من فروع قولهم بوحدة الوجود.

وفي ضوء هذا التفسير الصوفي لتوحيد الأفعال، والإيمان بأن الأمر كله جبر كانت نظرة المتصوفة إلى مخالفيهم في العقائد من الملل الأخرى لا تخرج هؤلاء المخالفين عن كونهم مسلمين مطيعين لله تعالى في أفعاله، ومنها : ما قدره عليهم، وأجبرهم عليه من الكفر والشرك، وعدم اتباع الحق. فالله تعالى هو الذي فعل الشرك والكفر لهم. وأجبرهم على اعتقاده بزعمهم. وردوا كل شيء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثنوية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ؛ فالله هو الفاعل لكل شيء، ما هؤلاء البشر إلا كالعشب الذي تحركه الريح بحسب ما يحلو لها، بزعم الصوفية الغلاة.

يقول النابلسي : «الله تعالى .. فعل ذلك العبد، وصوره، وكيفه، وجعله في مكان، وفي جهة، وفعل جميع أفعاله وأقواله واعتقاداته وأحواله، فكان العبد الظاهر على الله تعالى الباطن، بمنزلة الثوب على اللابس»[1]..

فجميع الاعتقادات الباطلة بما فيها من شرك وكفر وإلحاد هي فعل الله تعالى، وما العبد إلا الثوب الذي يستر لابسه، فتراه يتحرك بحركة لابسه ويأخذ الوضع الذي يرتضيه حامله ولابسه بزعم النابلسي.

والمتصوفة يستخدمون صيغ العموم عند إثباتهم أن جميع الأفعال هي أفعال الله حقيقة، يقول التلمساني : «كل فعل رأيته من فاعل طبيعيًا

---

(١) مفتاح المعية (مخطوط): ق٤ب. وينظر: ق٥٠ب.

كان الفعل أو إراديًا، جسمانيًا كان أو روحانيًا أو عقليًا أو وهميًا... أو غير ذلك فكل تلك القدرة قدرته تعالى وهو حيث وجدت قدرته»(١).

ويقول النابلسي: «العوالم كلهم قائمون بالله تعالى، فالله يحركهم، والله يسكنهم، والكل أفعاله، فالحركات له، والسكنات له، لا لنفوسهم ولا لعقولهم ولا لأرواحهم ولا لأبدانهم، فالله المتكلم بألسنتهم، وهو المتناول بأيديهم، وهو العالم بعقولهم، وهو المدرك بأنفسهم، ولا حول ولا قوة لهم إلا به... فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة، والله تعالى هو العامل لتلك الأعمال كلها»(٢)، «فالله تعالى واحد فاعل لجميع العوالم على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها، وفاعل لجميع أفعالهم»(٣).

وألفاظ العموم مثل «كل» و «جميع» تدل - كما هو معلوم في اللغة على الإحاطة والجمع(٤). لذا فإن كل الأفعال ومن ضمنها فعل عباد

(١) شرح أسماء الله الحسنى (مخطوط): ق٦أ.
(٢) مفتاح المعية (مخطوط): ق٣ب.
(٣) بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد (مخطوط): ق٢ ب-٣أ.
(٤) تعتبر صيغة «كل» من أقوى صيغ العموم، وهي إذا أضيفت إلى نكرة فهي شاملة لجميع أفراده، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عِمرَان: ١٨٥]. وإذا أضيفت إلى معرفة فهي لاستغراق أفراده أيضا، مثل قول النبي ﷺ: «كل الناس يغدو، فبائعٌ نفسه، فمعتقها أو موبقها» [رواه مسلم، رقم (٢٢٣) ١/ ٢٠٣] فإذا علم فمادتها تقتضي الاستغراق والشمول، كالإكليل لإحاطته بالرأس. ولذا كانت أصرح صيغ العموم لشمولها العاقل وغيره، المذكر والمؤنث، المفرد والمثنى والجمع، وسواءٌ بقيت على إضافتها، كما سبق تمثيله، أو حُذف المضاف إليه نحو قوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٥]. ومثلها صيغة «جميع» إلا أنها لا تضاف إلا إلى معرفة على أن يكون المضاف إليه جمعًا، فلا يقال: جميع الرجل، وتقول جميع الناس. ينظر شرح الكوكب المنير: ٣/ ١٢٣-١٢٨.

الأصنام، وفعل عباد الصليب، ودعاء غير الله والذبح لغير الله، والاستعانة بغير الله ونحو ذلك، هو فعل الله عند التلمساني والنابلسي.

وفي الجبر الصوفي تسقط المسميات الشرعية، وما تحمله من دلائل على مسمياتها، فالكفر لا يدل على حقيقة الكفر المراد في الشرع، وكذا الفسق والإفساد والنفاق والمعاصي كقطيعة الرحم ونحوها، فحقيقتها كلها عند الصوفية الجبرية إنما هي طاعات قامت بأصحابها، ولم يقوموا بها ؛ لأنه لا فعل لهم على الحقيقة.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الفاسقون الناقضون القاطعون المفسدون الفاسقون الخارجون عن الصفات التي تحول بينهم وبين السعادة والقربة إلى الله، فهم: ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ [الرّعد: ٢٥] وذلك أنهم يعهدون مع الله أن يطيعوه، فإذا حصلوا في مقام التقريب والكشف رأوا أن الله هو العامل بهم: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافات: ٩٦] فرأوا أنهم لا حول لهم ولا فعل ولا قول فنقضوا عهد الله برده إليه سبحانه لأنه ما انعقد ذلك إلا مع فاعل بفعله ورأوا مشاهدة أن الله هو الفاعل لذلك، فلم يقع العهد في نفس الأمر إلا من الله بين الله وبين نفسه، فعلموا أن الحجاب أعماهم عن هذا الإدراك في حين أخذ العهد، وأن العهد إنما يلزم لأهل الحجاب فانتقض عهدهم والأعمال تجري منهم بالله وهم لا يرونها، فهم المعصومون في أعمالهم عن إضافتها إليهم»(١).

ويرى المتصوفة أن ما يطلق عليه كفر وشرك واختلاف بين الأمم في العقائد إنما هو راجع إلى عدم فقه من يطلق مثل هذه المسميات؛

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٣ - ١٣٤.

وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد، وكل من في الوجود- مهما كانت ملته وشرعه- إنما هو عابد لله تعالى، بحسب ما أراده الله لأنه تعالى؛ هو المتصرف بهم والفاعل لأفعالهم، والساتر عليهم فيما يظنونه فعلًا لهم، والله الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون.

ففي معنى قول الله سبحانه وتعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هُود: ٥٦]، يقول الجيلي: «فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده وهو عين ما اقتضته صفاته. فهو- سبحانه وتعالى- يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته فلا ينفعه إقرار أحد بربوبيته ولا يضره جحود أحد بذلك. بل هو- سبحانه وتعالى- يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله، فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤]، لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحودًا وغير ذلك فلا يفقهه كل أحد، ثم أن النفي إنما وقع على الجملة فصح أن يفقهه البعض. فقوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، يعني: من حيث الجملة فيجوز أن يفقهه بعضهم»[1].

ويقول الجيلي: «هو الفاعل عن الخلق بالخلق؛ لأنهم عاجزون عما يراد بهم، وذلك عين ما خلقهم لأجله. فهو الوكيل المطلق وكّله العبد أم لم يوكّله؛ لأنه الفاعل جميع أفعال الخلق. فليس للخلق على الحقيقة فعل، ولا قوة ولا إرادة مخصوصة، وإنما إرادتهم، وقوتهم وقدرتهم، وأفعالهم جميعًا بحكم التبعية لله. فاسم الفاعلية للخلق

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٤-٧٥.

مجاز، وحقيقته لله تعالى»(١).

ويقول ابن عربي: «﴿إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [النّجم: ٣٢]، أي: ستره واسع، والأكوان كلها ستره وهو الفاعل من خلف هذا الستر، وهم لا يشعرون»(٢).

وهنا سؤال يطرح هو: **إذا كان الله هو الفاعل لكل الأفعال، فما هو دور العابد والمصلي والصائم وغيرهم ممن يتعبد الله؟**

يجيب ابن عربي بأن الفعل ما نسب إلى العبد إلا لصدوره الظاهري منه، والعبد هو محل ذلك الفعل؛ لأن الفعل لا بد له من محل يقوم به، وهو العبد الذي هو محل للتنعم أو التألم. والثواب هو منة من الله على هذه الأفعال التي لا حيلة للعبد فيها. وحتى لا يكذب الناس بالشرائع وبمن أتى بها من الأنبياء حكم الله تعالى أن تنسب الأفعال إلى العباد مع أنهم لم يعملوها أو يفعلوها وإنما هي فعل الله؛ كما يزعم ابن عربي.

يقول ابن عربي: «العامل هو الله لا هو، وأن العبد محل ظهور ذلك العمل»(٣). وقال: «ليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، فكانت الصلاة تظهر في غير مصل، والصيام في غير صائم، والجهاد في غير مجاهد، هو لا يصح؛ فلا بد من ظهورها في المجاهد والمصلي وغير ذلك، فإذا ظهرت فيه نسب الله الفعل إليه، وجازاه عليه منة وفضلًا؛

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٥٦.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٠٢. وينظر شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٥٨ب.

(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ١٢٠.

لأنه ما ظهر عين الصلاة إلا في المصلي، فلو لم ينسب الفعل إليه لكان قدحًا في الخطاب والتكليف ومباهتة للحس، وكان لا يوثق بالحس في شيء، فحسم هذا الأمر بما نسب من هذه الأفعال لمن أظهرها فيه، وأضافها إليه، وأمرهم بها، وليس خلقها لهم، وإنما ذلك إلى الله تعالى»[١].

لقد كان الجيلي أكثر توافقًا مع مذهبه من ابن عربي في توضيح هذه النقطة ؛ حين بيَّن أن مرد الأمر كله إلى وجود واحد العبد فيه هو الرب، والعابد هو المعبود، يقول الجيلي: «ليس للعابدين ملك عبادة؛ لأنه الفاعل بهم للعبادة؛ فهو العابد والمعبود»[٢].

وما دامت الأفعال كلها هي أفعال الله؛ فكيف يثاب المحسن ويعاقب المسيء؟ يجيب النابلسي: «هو تعالى حكم بنسبة تلك الأعمال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية وجعل عليها الثواب والعقاب، وشرع الشرائع على هذه النسبة»[٣].

وظاهر كلام النابلسي السابق أن الله يحاسب العباد على أعمال لم يعملوها هم بل الذي فعلها هو الله، ومع ذلك فالعباد هم المحاسبون على ما يفعله الله لهم. فيثاب المحسن على شيء لم يحسن فيه أصلًا، ويعاقب المسيء على إساءة ليست منه.

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٦٢٣.
(٢) غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه السماع، للجيلي (مخطوط): ق١ب.
(٣) مفتاح المعية (مخطوط): ق٣ب.

المسألة الثانية: ليس للبشر أي حرية في اختيار معتقداتهم عند الصوفية:

وفي ضوء فهم الصوفية لتوحيد الأفعال في المسألة السابقة: فإنهم بنوا أصلًا آخر للقول بوحدة الأديان من منطلق قولهم بالجبر، فنفوا أي حرية للبشر في اختيار معتقداتهم حيث ذهب غلاة الصوفية وبعض زهاد المبتدعة إلى أن الإنسان لا خيار له بتاتًا في أفعاله وتصرفاته، وأنه «ليس للعبد فعل ولا تدبير؛ لأنه أسير في قبضة العزة؛ يجري عليه أحكام القدرة، وتصاريف المشيئة»[١]، وأن ما ينتج عن تلك الأفعال من خير أو شر خارج عن قدرة الإنسان واختياره، وأن الحرية التي ينشدها العبد هي: «إزالة صفة العبد بصفة الحق»[٢] كما أنها - أي الحرية- «مقام ذاتي إلهي، ولا يتخلص للعبد مطلقًا؛ فإنه عبد الله عبودية لا تقبل العتق مطلقًا»[٣]، بل إن اختيار الإنسان يكمن في أنه: «مجبور في اختياره؛ بل تعطي الحقائق أن لا مختار»[٤].

فهذا أبو عثمان المغربي[٥] يقول- وقد سئل عن الخلق-: «قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة»[٦]. ويقول الشبلي: «الصوفية

---

(١) روح البيان: ٩/ ٤٩٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٩١.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٢٢٣.

(٤) الفتوحات المكية: ١ / ٨٢٠.

(٥) أبو عثمان: سعيد بن سلَّام المغربي، من الزهاد والعباد من ناحية قيروان صحب جماعة من الزهاد، وأقام بالحرم مدة، ثم ورد نيسابور، وتوفي بها سنة (٣٧٣هـ) وأوصى أن يصلي عليه أبو بكر بن فورك. ينظر طبقات الصوفية: ص ٤٧٩، والرسالة القشيرية: ١/ ١٧٩.

(٦) الرسالة القشيرية: ١/ ٣٤١.

أطفال في حجر الحق»[١]، أي هم بمثابة الأطفال في حجر الله تعالى لا حول لهم ولا قوة: يصرفهم الله كيفما شاء.

وقد سئل الجنيد عن التوحيد فقال: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل، تجري عليه تصاريف تدبيره»[٢].

أما غلاة الصوفية، فأقوالهم في هذا الشأن هي من الوضوح بحيث لا تحتاج معه إلى تفسير، يقول الحلاج:

ما يفعلُ العبدُ والأقدارُ جاريةٌ ... عليه في كل حال أيُّها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفًا وقال له ... إياك إياك أن تبتل بالماء[٣].

ويقول ابن عربي:

أنا مجبور ولا فعل لي ... والذي أفعله باضطرار[٤]

ويقرر في موضع آخر عقيدة الجبر بقوله:

الحكم حكمُ الجبر والاضطرار ... ما ثم حكْمٌ يقتضي الاختيارْ
إلا الذي يُعزى إلينا ففي ... ظاهرِهِ بأنه عن خيارْ
لو فكر الناظرُ فيه رأى ... بأنه المختارُ عن اضطرار[٥]

ويقول العطار: «سلبَ كل شيء من أيدينا فماذا عسى أن نفعل؟ خُطَّ سجل حياتنا بالأمس، ولا يعلم أحدٌ ماذا خُطَّ لنا. وأسفا إن

(١) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٤.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٩.
(٣) ديوان الحلاج: ص٢٦.
(٤) الفتوحات المكية: ٢/٥٩٦.
(٥) ديوان ابن عربي: ص٢٣٨. وينظر شرح مواقف النفري: ص٣٨٧.

القلب يتبع ما قُدر له، فعبثٌ أن نأمره. إن ما قدر كائنٌ جهدت أم لم تجهد. أسلم رأسك لما كُتب في اللوح المحفوظ واصمت، فلن يمحو القلمُ ما خُطَّ»[١]. ويقول أيضا: «كتبت فخضعنا، نحن في إسار دائم، نجثو لك عاجزين مستسلمين»[٢].

ويؤكد الجيلي أن جوارح وأعضاء وآلات العبد هي في حقيقتها مظهر من مظاهر التجلي الإلهي، فالفاعل لكل شيء هو الله تعالى. وهذه الجوارح والأفعال الصادرة منها، تنسب ظاهريًا للعباد من باب التقريب لأفهامهم والتأنيس لقلوبهم.

يقول الجيلي: «إن لصفاته تعالى في تجلياته لعباده مظهرين، مظهر عبادي سفلي منسوب لعباده وهو الصور والجوارح الجسمانية، ومظهر حقيقي علوي منسوب إليه. وقد أجرى عليه أسماء المظاهر السفلية المنسوبة لعباده على سبيل التقريب والأفهام والتأنيس لقلوبهم»[٣].

والرومي في إثباته لعقيدته الجبرية يستخدم أمْثلة هي أوضح ما تكون للدلالة على مراده؛ فتارة يشبه الخلق بقطع الشطرنج التي يحركها لاعبها، وهي لا حول لها ولا قوة، ففي أي مكان وضعها تكون فيه لا تتحول عنه إلا أن يحركها. وتارة كالقوس الذي يطلق السهم؛ فلا يستطيع هذا القوس أن يرفض أمر الرامي بالسهم، أو أن يجعل اتجاه

---

(١) التصوف وفريد الدين العطار، عبد الوهاب عزام: ص٨٩. عن مختار نامه الكليات: ص٩٨٧، ٩٨٨.

(٢) التصوف وفريد الدين العطار: ص٨٩. عن جوهر الذات وميلاج نامه، الكليات: ص١٥٣، ٥٨٢.

(٣) الغايات في معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهات، للجيلي (مخطوط): ق٦٤ب.

السهم مغايرًا لرغبة الرامي. وتارة يشبه العبد في هذه الحياة بالسجين المقيد بالأغلال لا يستطيع أن يفعل ما يريد ولا أن ينال كامل حريته. ومن كان هذا وضعه فكيف يحاسب ويعاقب على ما لا يستطيع دفعه؟

يقول الرومي: «نحن كالصنج وأنت تعزف عليه بريشتك ... ونحن كالناي، والأنغام داخلنا منك ... ونحن مثل قطع الشطرنج نوضع حيث نقل ونقلنا ووضعنا منك»[1]. ويقول: «إن أطلقنا السهم فليس هذا منا، فنحن القوس، والرامي هو الله»[2]. ويقول أيضا: «وكيف يفرح المقيد بالغل الحديدي؟ وكيف يزاول نزيل السجن الحرية؟»[3].

ويأتي الرومي بقصة هي من نسيج عقله وبنات أفكاره ؛ ولا وجود لها حقيقة، ولم تذكرها المصادر المعتبرة ؛ لإثبات عقيدته الجبرية. حيث يقول على لسان علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لقد همس الرسول بأذن خادمي قائلاً: إنه ذات يوم سيحتزّ رأسي عن عنقي! لقد أذاع الرسول من وحي الحبيب أن هلاكي- يكون في عاقبة الأمر- على يدي خادمي. فكان الخادم يقول لي: بادر بقتلي، حتى لا يقع مني هذا الخطأ المنكر. وأنا أقول له: إذا كان موتي على يديك فكيف أستطيع أن أسعى للاحتيال على القضاء؟ إنه يرتمي أمامي ضارعاً: أيها الكريم! بحق الله شقني نصفين. حتى لا تحيق بي تلك العاقبة السيئة، وحتى لا تحترق روحي على من هو روحها. وأنا أقول له: اذهب، فقد جف القلم، وكم بهذا القلم قد دُك من علم. إن روحي لا تنطوي على بغض

(١) المثنوي: ١/ ٨٧، الفقرات: ٦٠٢-٦٠٤.

(٢) المثنوي: ١/ ٨٨، الفقرتان: ٦١٨-٦١٩.

(٣) المثنوي: ١/ ٨٩، الفقرة: ٦٣٥.

لك قط، ذلك لأنني أعلم أن هذا الأمر ليس منك! إنك آلة الحق، وأما الفاعل الحقيقي فيد الحق. فكيف أوجه الطعن والضرب لآلة الحق؟ فقال: فلماذا إذن يكون القصاص؟ فقال علي: إنه من الحق، وهو سر خفي![1]... فكل من فتح الله عينيه للحقيقة، يدرك أن ذلك القائل كان مسخراً للقدر. وكل من صار مقيداً بهذا التقدير فإنه لا محالة ضارب بالسيف، ولو أصاب رأس ابنه، فامض واخش الله، وأقلل من تناول الآثمين بالطعن. وكن مدركاً لعجزك أمام حكم القضاء[2]... إن تابع علي قد عاد إليه قائلًا: يا علي عجل بقتلي، حتى لا أشهد هذه اللحظة، ولا ذلك الوقت المرير. لقد أحللت لك دمي، فأرقه، حتى لا ترى عيناي هذا اليوم المروّع كالقيامة. فقلت (أي علي): لو أن كل ذرة أصبحت قاتلاً، وقصدتك حاملة بيدها الخنجر، ما استطاعت أن تقطع طرف شعرة منك، ما دام القلم قد كتب عليك مثل هذا القدر»[3].

ويؤكد النابلسي أن الله تعالى «هو المتصرف في ظواهرهم وبواطنهم، صادرًا منه لهم لا له فهو يفعل لهم، وهم لا يفعلون لأنفسهم شيئاً .. فهو المباشر للأعمال وهم العاملون»[4].

ولهذا يلتمس الشعراني العذر للكفرة من أهل التثليث وغيرهم، فيرى أن كفرهم وتكذيبهم للإسلام، واعتقادهم بالتثليث، خارج عن إرادتهم، وليس للإنسان أن يعتب عليهم ؛ فيبتلى بمثل ما هم عليه من

---

(١) المثنوي تحقيق: د. عبد السلام كفافي: ١/ ٤٣١-٤٣٢ الفقرات: ٣٨٤٥-٣٨٥٥.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٤٣٤-٤٣٥ الفقرات: ٣٨٩٠-٣٨٩٣.
(٣) المصدر السابق: ١/ ٤٩٣ الفقرات: ٣٩٣٧-٣٩٤١.
(٤) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٥أ.

كفر، ويحكي عن نفسه أنه وقع له شيء من ذلك، فكره الإسلام، وأحب التثليث حتى كشف الله عنه، كما يحكي أن أحد العارفين مكث في الكفر سنين، حتى تحقق له ولغير أن الأمر في الإسلام والكفر ليس بيده ؛ وأن ليس للإنسان الاعتراض على أمر الله[(١)]. وهذا بلا شك خلط من الشعراني بين الإرادة الشرعية، والإرادة الكونية، وقول باطل يبرر للكفار كفرهم، ويعذرهم على عدم دخولهم الإسلام، وهي حجة إبليسية، قالها مشركو مكة حين دعاهم الرسول ﷺ للإسلام.

والإنسان عند هؤلاء المتصوفة آلة بيد من يستخدمها، لا تستطيع أبدا أن تخالف من يحركها، أو ترفض له أمرا : تتحرك متى حركها صاحبها، وتقف عندما يوقفها، وتسير حسبما يوجهها صاحبها.

يقول ابن عربي عند قول الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧] «قال الله عز وجل : .. أنا قتلتهم ؛ فأنتم لنا بمنزلة السيف لكم، أو أي آلة كانت للقتل، فالقتل وقع في المقتول بالآلة ولم يقل فيه أنه القاتل .. فلا يقال في المكلف أنه القاتل بل الله هو القاتل بالمكلف وبالسيف، فقام له المكلف مقام اليد الضاربة بالسيف»[(٢)].

والآية لا تفيد المعنى الذي ذهب إليه ابن عربي، بل المعنى أن الله هو الذي يسر لكم الأسباب لقتل الكفار، ثم شاء سبحانه أن تمضي هذه الأسباب فتقتلون الكفار، فما كان منكم من إصابة للكفار في مقتل فإنما هي بتوفيق الله تعالى. فالمضاف إليكم القتل بالسيف، والمضاف

(١) ينظر الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص ٤٣-٤٤.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٥٣٢.

إلى الله الإيصال للعدو، وإصابته. وإلا لو كان الأمر على ما يقوله ابن عربي للزم أن يطرد ذلك في الأمور كلها؛ فيقال: ما أكلت؛ ولكن الله الآكل، وما ركبت ولكن الله الراكب، وهكذا وهذا معلوم فساده، ولا يقوله عاقل.

ويقول: «الفعل من المخلوق من كون الحق أصاره إلى ذلك، فكان له كالآلة للفاعل، والآلة هي المباشرة للفعل، وينسب الفعل لغير الآلة بصرًا وعقلًا، فيقال: زيد الضارب، والمباشر للضرب،والذي يقع به الضرب إنما هو السوط لا زيد، هكذا أفعال العباد فهم للحق كالآلة لزيد النجار أو الحائك أو الخائط أو ما كان»[١].

وقال: «كتحريك الصانع للآلات لإيجاد صورة ما يريد إيجادها، كالصورة في الخشب وغيره، ولا تعرف الآلات شيئًا من ذلك، ولا ما صدر عنها، وإن كانت تلك الصور لا تظهر إلا بهذه الآلات»[٢].

ويقول النابلسي في دعائه: «تقوم أنت عن نفسيْ بجميع ما أردت منها على حسب ما تريد فتبقى نفسي في يدك بمنزلة الآلة والفاعل أنت، والفعْل فعلك»[٣].

ونلمس النزعة إلى اعتبار الإنسان كالآلة لا خيار لها مطلقًا؛ عند أوائل المتصوفة، فهذا البسطامي يضع نفسه فداء للبشر لحمايتهم مما قدر عليهم مما لا يستطيعون دفعه، ولا خيار لهم فيه. ويحتج على الله تعالى في تعذيب الأمم جميعًا؛ لأنه لا إرادة لهم فيما وقعوا فيه من

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٨٦٣.
(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ٤٤٨.
(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية (مخطوط): ق٤٠أ.

شرك وكفر.

يقول البسطامي: «إلهي! تعذب أقوامًا في النار غداً من الأجنبية لا يعرفون مُعَذِّبَهم، فهلا تعذبني فأعرف مُعَذِّبي؟»[(١)]. وجاز على مقابر اليهود فقال: «ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفَّ! عظامٌ جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!»[(٢)]. ويقول: «اللهم إنك خلقت هذا الخلق بغير علمهم، وقلدتهم أمانة من غير إرادتهم فإن لم تعنهم فمن يعينهم؟»[(٣)].

ويرى البسطامي أن من كان الظاهر هو مقياسه في الحكم على البشر، فسيمقتهم حتمًا ولا يعذرهم فيما وقعوا فيه من شرك وضلال، وأما من نظر إليهم بالمنظار الصوفي القائم على اعتبار الحقيقة مقدمة على الشريعة فهؤلاء معذورون في كفرهم وشركهم، يقول البسطامي: «من نظر إلى الخلق بعين العلم مقتهم وهرب إلى الله عز وجل، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم وكان طريقاً لهم إليه»[(٤)].

والحقيقة الصوفية هنا قائمة على اعتبار أن الإنسان «داخل الدائرة الجبروتية.. ليس ثمة من وجود إلا للحق، والباقي ظلال وأشباح، وكلهم مقهورون تحت القبضة الإلهية.. وأمرٌ هذه حقيقته يجعل الصوفي ينظر إلى الناس بعين الرحمة»[(٥)].

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور: ٦٤.

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ص٢٨، عن «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين» ماسينيون: ص٣٠-٣١. باريس سنة ١٩٢٩.

(٣) حلية الأولياء: ١٠/ ٣٤.

(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٥، ١٠٨.

(٥) شرح شطحات البسطامي، محمد غازي العرابي: ص٤١، وينظر شرح مواقف النفري، للتلمساني: ص٩٧.

وما قاله البسطامي؛ قاله ابن عجيبة بعد ذلك بقرون، حيث يبرر ابن عجيبة للكفار شركهم بأنهم أعرضوا عن الظاهر وهو الشريعة، واتبعوا الباطن وهو الحقيقة وحدها والتي هي جبر محض، حيث قالوا: «ولو شاء الله ما عبدناهم»، وأن هذا الجبر الباطني، والقهر الإلهي لا يتعلق به التكليف؛ إذ ليس في طوق العبد، بل هو من أسرار قهر الربوبية الذي اختص الله به(١).

وقد نتج عن إسقاط الصوفية كل حرية واختيار للإنسان؛ أن عذروا كل مشرك وكافر، وانتهوا إلى أن الأديان واحدة. حتى وإن اختلفت ظاهرًا إلا أنها في الباطن والحقيقة هي مجال للحق تعالى، وتكثر الأديان هو في الواقع تعبير ظاهري متعدد الصور، ولكن الجوهر واحد، والحقيقة واحدة، لأن الحق الذي تتجوهر فيه هذه الأنوار إله واحد، في كل مجلى والناس مجبرون بعبادة الله في مجاليه المختلفة، فما ثم معبود في الآلهة سواه.

يقول ابن عربي عند ذكره عبادة بني إسرائيل للعجل: «فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، فكان موسى أعلم بالأمر من هارون؛ لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قضى ألا يُعبدَ إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء»(٢).

يقول الجيلي: «﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]، أي ما ثم ما

(١) ينظر كشف النقاب عن سر لب الألباب: ص٣١-٣٢.
(٢) الفصوص: ص ١٩٢.

يطلق عليه اسم الإله وهو أنا. فما في العالم من يعبد غيري. وكيف يعبدون غيري وأنا خلقتهم ليعبدوني ولا يكون إلا ما خلقتهم له؟»[١].

ويقول الحلاج: «الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه. فلو وحد نفسه على لساني فهو وشأنه. وإلا فما لي يا أخي والتوحيد»[٢].

وذهب جلال الدين الرومي إلى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة العبد فيه، بل قضى الله سبحانه وتعالى به على العبد. وليس له الخيار في دفعه عنه، ومن هنا كان فرعون مصيباً- في نظر الرومي- حين لم يؤمن بما جاء به موسى؛ لأن فرعون كان مسلمًا مطيعًا لله في ضلاله، فقد كان يقصد الحقيقة إلا أنه لا يستطيع الخروج من دائرة الجبر الذي هو أسيرها، وما اختلاف العقائد في ضوء المشيئة الإلهية القاهرة إلا كاختلاف الألوان على الشيء الواحد في نظر الرائي، فتارة يراه أخضر، وتارة أحمر، والشيء نفسه لم يتغير، ولم يخرج عن المرسوم له في هذه الحياة بزعم الرومي. يقول الرومي: «إن موسى وفرعون كانا سائرين يقصدان الحقيقة، ولكن الظاهر أن موسى عرف الطريق، وأما فرعون فقد ضل السبيل. لقد كان موسى يتضرع أمام الحق نهاراً، وأما فرعون فكان يبكي في جنح الدجى ! (قائلاً): «يا رب ! أي غل هذا الذي طوق عنقي؟ ولو لم يكن هذا الغل، فمن ذا الذي كان يصفني بما أنا عليه الآن. فكما جعلت موسى منيراً، جعلتني مظلماً كدراً .. وكما جعلت موسى قمري الطلعة، جعلت قمر روحي أسود الوجه، إن

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٥٩.
(٢) أخبار الحلاج، رقم (٦٢): ص٩٣.

نجمي لم يكن خيراً من القمر، فإذا وقع به الخسوف فما حيلتي؟ فإذا كانت الطبول تقرع لي كرب وسلطان، فإن الخلق يقرعون النحاس حين خسوف القمر. فهم يدقون الطاسات ويصخبون، فيفضحون القمر بذلك الضجيج. إنني أنا فرعون الخلق، فالويل لي من قرع ذلك الطاس الذي يسمعني دعاء «ربي الأعلى». ونحن رفقاء في خدمتك، ولكن فأسك تشق الغصون النضرة في غابتك، ثم تجعل غصناً منها ثابت الأصل، وتترك آخر عاطلاً. وليس للغصن قوة أمام الفأس، فلم ينجُ غصن قط من قبضتها. فبحق تلك القدرة - التي هي فأسك - سدد بكرمك أعمالنا المعوجة»[1].

والحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم، بل اختياراً عليهم، وما اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان إلا ألقاب مختلفة، وأسام متغيرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه؛ وهذا مذهب القدرية «والقدرية مجوس هذه الأمة»[2].

يُروَى عن عبد الله بن طاهر الأزدي أنه قال: «كنتُ أخاصم يهودياً

---

(١) المثنوي تحقيق: د. كفافي: ١/ ٣٠٥-٣٠٦ الفقرات ٢٤٤٧-٢٤٥٩.

(٢) رواه أبو داود: كتاب السنة (١٧) باب في القدر، رقم (٤٦٩١) ٥/ ٦٦. والحاكم في المستدرك: ١/ ٨٥، والآجري في الشريعة: ٢/ ٨٠١-٨٠٣، رقم (٣٨١)، وابن أبي عاصم في السنة ١/ ١٤٩-١٥١. من حديث عبد الله بن عمر وجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. وصححه الشيخ الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة: ١/ ١٥١. وتسمية نفاة القدر بالمجوس لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بإلهين، إله للخير وهو النور، وإله للشر، وهو الظلمة، وكذلك القدرية يجعلون من العبد شريكا لله في أفعاله. ينظر معالم السنن للخطابي (بهامش سنن أبي داوود) والملل والنحل، للشهرستاني: ١/ ٢٣٣.

في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له : يا كلب. فمر بي الحسين بن منصور ونظر إلي شزراً وقال: لا تنبح كلبَك وذهب سريعاً. فلما فرغتُ من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه. فاعتذرتُ إليه فرضي ثم قال : يا بني، الأديان كلها لله عز وجل، شَغَلَ بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية «**والقدرية مجوس هذه الأمة**». واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف. ثم قال :

تفكرتُ في الأديان جدّاً محققاً فألفيتها أصلاً له شُعبٌ جمّا
فلا تطلبنْ للمرء ديناً فإنه يصُدُّ عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصلٌ يُعبَّرُ عنده جميع المعالي والمعاني فيفهما[(١)]

كما أن الحلاج لم يفرق بين عصيان فرعون وكفره، وبين إيمان موسى الرسول الموحد فعن عثمان بن معاوية أنه قال : بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة، فسأله واحد منهم وقال : «يا شيخ ! ما تقول فيما قال فرعون ؟ قال: كلمة حق. فقال : ما تقول فيما قال موسى ؟ قال: كلمة حق ؛ لأنهما كلمتان جرتا في الأبد، كما جرتا في الأزل»[(٢)].

وقد صرح الحلاج بادعاء الربوبية باعتبار أنه القلم الذي يكتب الله به الأقدار، فهو في هذه الحالة جزء من كل، فله حكم الكل ؛ ففي

(١) أخبار الحلاج، رقم (٤٥): ص ٦٩-٧٠.
(٢) أخبار الحلاج: ص ٤٨.

حادثة يذكرها المؤرخون أن رجلًا من أتباع الحلاج كان معه مخلاة لا يفارقها، فلما فتشوا المخلاة وجدوا فيها كتابًا للحلاج عنوانه : «من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان»، فأحضر الحلاج وعرض عليه، فقال: «هذا خطي وأنا كتبته». فقالوا : كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية ؟ فقال : «ما أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا : هل الكاتب إلا الله ؟ وأنا واليد فيه آلة»(١).

والمشركون عند النابلسي عابدون لله حق العبادة حال سجودهم للأصنام ؛ حتى ولو لم يعلموا ذلك ؛ لأن سجودهم للأصنام هو طاعة لأمر الله تعالى :

يقول النابلسي: «قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرّعد: ١٥]، فكان سجود المشركين للأصنام سجودًا لله تعالى كرهًا، والسجود لله عبادة. فهم عابدون لله تعالى في حال عبادتهم للأصنام»(٢).

وأصرح من عبارة النابلسي عبارة التيجاني، حيث يقول: «ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية، من وراء ستر كثيف، وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم، فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان ما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى، ولا عبدوا غيره، لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع لهم فيه»(٣). ويقول الجيلي :

---

(١) تاريخ بغداد: ٨/ ١٢٧
(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص٤٦
(٣) جواهر المعاني: ١/ ٢٣٩.

فسلمت نفسي حيثُ أسلمني القضا وما لي مع فعل الحبيب تنازعُ
فطورًا تراني في المساجد عاكفًا وأني طورًا في الكنائس راتعُ
أراني كالآلات وهو محركي أنا قلم والاقتدار الأصابع
فآونة يقضي عليَّ بطاعة وحينًا بما عنه نَهتْنا الشرائع
لذاك تراني كُنت أترك أمرهُ وآتي الذي ينهاه والجفن دامع
فآتي الذي تهواه مني ومهجتي لذلك في نار حَوَتْها الأضالع
فإن كُنت في حكم الشريعة عاصيًا فإني في علم الحقيقة طائع
وكل الذي آتيه آتيه ناظرًا لِمَثبتَةٍ في اللوح أني تابع[(١)]

يقول النابلسي عند هذا البيت: «ليس له منازعة مع أفعال الله تعالى فيه، ولا اعتراض له على شيء من ذلك؛ فتراه تارة في المساجد معتكفًا راضيًا حيث أوجده الله تعالى في ذلك المكان المرضي له تعالى، وتارة تراه في الكنائس والبيع داخلًا راضيًا حيث أوجده الله تعالى في ذلك الموضع، المسخوط عليه من قبل الله تعالى فهو عارف برضاء الله تعالى وسخطه، وعارف بما يرضيه تعالى ويسخطه؛ ولكنه مطيع لربه في جميع ما قدره عليه من فعل خير أو فعل شر، أو نفع أو ضر»[(٢)].

المسألة الثالثة - مفهوم الهدى والضلال عند المتصوفة:

يتصل بمبدأ الجبر عند الصوفية المبدأ القائل بأن توحيد الله سبحانه وتعالى على الوجه الذي يجعل منه مصدراً للهدى وحده، ويجعل من

---

(١) قصيدة النادرات العينية: ص١١١-١١٤، الأبيات: ٤٢١-٤٢٣، ٤٢٥-٤٢٦، ٤٣٢-٤٣٣، ٤٤٢.

(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق٣٨أ.

غيره مصدراً للضلال وحده، إنما يعني - عند هؤلاء المتصوفة - الانسلاخ من التوحيد والذي ينتهي إلى رد المظاهر في الملل والنحل المختلفة، والأفعال الإنسانية المتباينة، إلى مظهر واحد هو الذات الإلهية؛ بحسب معتقد الاتحادية.

ويؤكد المتصوفة على أن الذين حادوا عن الحق، ووقعوا في الضلال والشرك، ليسوا بأقل إيماناً ولا بأكثر زيغاً، من الذين عرفوه واهتدوا إليه: لأن الله هو المتصرف في الأمر كله؛ فهو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء، وكل كائن في هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية، لا يستطيع خروجاً عليها، أو فراراً مما كتب الله له وقدر عليه. وكلٌّ مصيب فيما سلك واتبع، سواء سلك سبيل الهدى، أو سلك سبيل الضلال، فكلها طرق تؤدي إلى الحق سبحانه.

يقول الجيلي: «﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٦﴾ [هُود: ٥٦]، لأن الطريق الذي أخذ بناصية كل إليه هو طريق سعادة ذلك الشيء ؛ لأنه يرجع إلى الله من ذلك الطريق، وقد خلقه الله تعالى لسلوك ذلك الصراط، فهو مستقيم في حقه معوج في حق غيره. وهذا هو محض الهداية ... لأن كل طريق يكون موصلًا إلى الله فسلوكه هداية، وكل الطرق موصلة إلى الله، سواء كانت طرق السعادة، أو كانت طرق الشقاوة، والفرق بين الطريقين : أن طريق السعادة يرجع إلى الله من قرب، وطريق الشقاوة يرجع إليه ويصل، وما ثم طريق إلا وإلى الله ينتهي فكل السالكين مهتدون، وسلوكهم في طرقهم المختلفة هداية لأن الله منتهى سفرهم»[1].

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص٢١٤-٢١٥.

فخلاصة ما سبق أن الصوفية بنوا أصلهم هذا على مقتضى الأسماء الإلهية ؛ فهناك قانون كلي للأسماء الإلهية عند الصوفية ؛ فمع اتفاق المتصوفة على أن المهتدي والضال ناج عند الله تعالى، وأن الاختلاف هو في سلوك السبيل الموصل إلى الله؛ إلا أن المتصوفة يؤكدون على أن هناك قانوناً كلياً إلهياً لكل فعل من الأفعال الإنسانية هو الذي يحكم بين الناس في الهدى والضلال.

هذا القانون الكلي الإلهي هو ما تفرضه الأسماء الإلهية في تجلياتها المختلفة. إن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية لأن الله متجل باسمه المضل، والمنتقم، كما هو متجل باسمه الهادي والمنعم، وكل ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل، لا يصدر إلا عن المشيئة ممثلة في اسم من أسماء الذات التي تصرفه وتقضي عليه بأن يكون فعله خيراً أو شراً. وما يقع من العبد من كفر وشرك وضلال، فلا يلام عليه مطلقًا ؛ لأنه لا خيار له فيما اعتقد، ولا دافع يدفعه إلى تفضيل دين على آخر، وإنما هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي أجرت حكمها على أفراد الإنسان، فجعلت فريقاً من المؤمنين، وفريقاً من الكافرين وطائفة من السعداء، وطائفة أخرى من الأشقياء.

يقول التلمساني : «وأصلي على سمة حضرته وحضرة اسمه الذي أنقذ الأنام بالاسم الهادي بعد أن جعلهم الاسم المضل ضلالًا»[1].

ويقول الجيلي : «فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله بل بذاته وصفاته... ولكن تختلف العبادات

(١) شرح أسماء الله الحسنى، الورقة الأولى (مخطوط): ١أ.

لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات ؛ لأن الله تعالى متجل باسمه المضل كما متجل باسمه الهادي ؛ فكما يجب ظهور أثر اسمه المنعم كذلك يجب ظهور أثر اسمه المنتقم. واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [البَقَرَة: ٢١٣] يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣]، ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل فاختلف الناس وافترقت الملل وظهرت النحل وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب، ولو كان ذلك العالم عند غيرها خطأ ولكن حسنه الله عندها ليعبدون من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر وهذا معنى قوله : ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾ [هُود: ٥٦]، فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده وهو عين ما اقتضته صفاته. فهو - سبحانه وتعالى - يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته فلا ينفعه إقرار أحد بربوبيته، ولا يضره جحود أحد بذلك، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤]؛ لأن من تسبيحهم ما يسمى مخالفة ومعصية وجحودا وغير ذلك فلا يفقهه كل أحد. ثم إن النفي إنما وقع على الجملة؛ فصح أن يفقهه البعض فقوله:﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسرَاء: ٤٤] يعني من حيث الجملة فيجوز أن يفقهه بعضهم»[(١)].

---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٤-٧٥. وينظر كتاب فيه ما فيه لجلال الدين =

ويقول الشيرازي: «وأما الأمر التشريعي المكلف به الثقلان خاصة فيقع فيه القسمان: الطاعة والمعصية بإلهام الملك ووسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادي، والمضل المشار إليها بإصبعي الرحمن في قوله ﷺ:[1]«قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[2].

ويقول ابن الفارض:

على سمة الأسماء تجري أمورهم   وحكمةُ وصف الذات للحكم أجْرَت

يُصرِّفُهُم في القبضتين ولا ولا   فقبضةُ تنعيمٍ وقبضةُ شقْوَةِ[3]

= الرومي: ص٢٩٢-٢٩٣ حيث يقول إن الكافر والمؤمن «يفعلان أفعالهما وفق هذا القانون... فقد صح وظهر من ذلك أن الاثنين مسبحان للحق». ومثله القاضي محمد ثناء الله العثماني في التفسير المظهري: ٥٨/٦. وينظر أيضا كليات رسائل النور للنورسي، الكلمات: ١/ ٣٧٥-٣٧٨، والمثنوي العربي النوري: ٦/ ٣٤٢-٣٤٣.

(١) الحديث رواه مسلم: كتاب القدر (٣) باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، رقم (٢٦٥٤) ٤/ ٢٠٤٥ من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص ﵄.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، للشيرازي (مخطوط): ق٥٠أ. وتأويل الشيرازي للأصبعين الواردة في الحديث بصفتي الهادي والمضل يخالف العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة في أسماء الله تعالى وصفاته، وهو إثباتها كما جاءت بها النصوص من غير تعطيل ولا تحريف ولا تفويض، وبلا كيف ولا حد. والحديث يفيد إثبات صفة الأصابع لله تعالى، وهي من الصفات التي دل عليها الخبر وثبتت لله تعالى في أكثر من حديث.

(٣) ديوان ابن الفارض: ص٣٠٨، البيتان: ٧٤٥، ٧٤٦. يشير ابن الفارض بقوله: «ولا ولا» إلى الحديث الذي رواه الإمام أحمد (٤٥/ ٤٨١ رقم ٢٧٤٨٨) عن أبي الدرداء ﵁ عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم حين خلقه، فضرب كتفه اليُمنى، فأخرج ذرية بيضاء كأنهم الذر، وضرب كتفه اليسرى فأخرج ذرية سوداء كأنهم الحُمَمُ، فقال للذي في يمينه: إلى الجنة ولا أبالي، وقال للذي في كتفه اليسرى إلى النار ولا أبالي». ينظر شرح التائية، للقيصري: ص٢٣١، ومنتهى المدارك: ٢/ ٢٢٨-٢٢٩.

ويرى ابن عربي أن الذين وقعوا في المعاصي والشرك ونحوه ؛ لا خيار لهم في ذلك مطلقا لأنهم واقعون تحت تنازع الأسماء الإلهية فيما بينها ؛ فالعبد قد ينادى من اسم إلهي فإن أطاع سمي مطيعًا، وإن أبى سمي شقيًا، وعدم إجابته لا ترجع إليه هو نفسه ؛ «فهو مقهور دائمًا ؛ ولكن لما كانت تحت اسم إلهي آخر ؛ لم يتركه ذلك الاسم أن يجيب من ناداه، فالتنازع واقع بين الأسماء الإلهية وهم أكفاء، والحكم لصاحب اليد، وهو الاسم الذي هو في يده في وقت نداء الاسم الآخر فلهذا كان أقوى للحال»[1]. فـ«الأسماء الإلهية التي منها نشأ النزاع في العالم، ومن أجلها وضع الميزان الشرعي في الدنيا، والميزان الأصلي في الآخرة، فإن المعز والمذل خصم، والضار والنافع خصم، والمحيي والمميت خصم، والمعطي والمانع خصم... فينظر الحكم استعداد المحل فيحكم له بحسب استعداده فيجعله في حزب أحد الاسمين المتقابلين المتنازعين .. وأنت لا أثر لمشيئتك»[2]. «كفاعل الفعل المسمى ذنبًا ومعصية يتوجه عليه الاسم العفو والغفار والمنتقم والمعاقب، فلا بد أن ينفذ فيه أحد أحكام هذه الأسماء ؛ إذ لا يصح أن ينفذ فيه الجميع في وقت واحد ؛ لأن المحل لا يقبله ؛ للتقابل الذي بين هذه الأحكام، فقد ظهر قهر بعض الأسماء في الحكم لبعض، والحضرة الإلهية واحدة ؛ فإذا علمت هذا هان عليك أن تنسب الأفعال كلها لله»[3].

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ٥٨٢.

(٢) المصدر السابق: ٣/ ٩٧.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٨٢٦.

وما قرره ابن عربي أكده أحمد خاني الصوفي الكردي المشهور[1]، حيث يؤكد أن الكفار والعصاة مرايا تعكس بعض أسماء الله فلولا الكافر ما كان قهارًا متجبرًا، ولولا العاصي المذنب؛ لما كان الله غفارًا، أو بالعكس. وبما أن الاسمين- مثل سائر الأسماء الحسنى أزليان، فالله قد قدر على البشر منذ الأزل، وقبل خلقهم بدهور أن يكونوا كفارًا وعصاة.

يقول أحمد خاني: «إن كل ما أردته لنا، لم نضف إليه مثقال ذرة واحدة. حاشا لكمال رأفتك، وجلالك ورحمتك؛ أن تجعل كفرنا ومعاصينا ذريعة لعقابنا، وأنت الإله الملك حاشا أن يليق بك هذا النوع من الجزاء والمكافأة على أعمال العباد المقدرة عليهم. سواء عندك الكفر والإيمان، النعيم والنيران. إن أظهرت غضبك علينا سيتحول النعيم إلى جحيم. وإن أفضت علينا سحائب رحمتك فإن الجحيم سينقلب إلى نعيم. وإننا وإن كنا كفارًا وعصاة؛ نأمل جميعاً في رحمتك ومغفرتك. لا يوجد أحد من الكفار والعصاة، لا يكون مظهرًا للصفات. أصبحنا كفارًا بقرينة اسم الله القهار. والغفار هو الذي جعلنا عصاة. إذا لم تشأ يا رب أن تتجاوز عن كفرنا، ولم تغفر لنا ذنوبنا؛ فإن الشياطين ستبتهج وصفوة القول: أدخل هذا الشيطان المتمرد إلى النار وحيدًا فردًا. أما نحن خواصنا وعوامنا، عاصينا وشقينا ومذنبنا، خصنا جميعًا

---

(١) شاعر صوفي كردي، ولد سنة (١٠٦١هـ) في قرية «با يزيد» في العراق. لأسرة فقيرة. اشتهر بملحمته «ميم وزين» التي تحتل مكانة عالية في الأدب الكردي، خصوصاً عند الصوفية. كانت وفاته سنة (١١١٩هـ) تقريباً. ينظر: أحمد خاني شاعرًا ومفكرًا وفيلسوفًا ومتصوفًا، د. عز الدين مصطفى رسول: ص٢٧-٤٣.

بشفاعتك، وأنقذنا جميعًا من النار»[(١)].

ويحمل ابن عربي الضلال على الحيرة في ذات الله، والتي تعتبر من أعلى مقامات التوحيد عند القوم[(٢)]. وحيرتهم ناتجة عن تجلي الله تعالى في الصور المختلفة والمتكثرة ظاهرًا؛ لعلمهم أن الأمر وحدة لا كثرة فيها بحال من الأحوال. فمن هذا الباب سموا ضلالًا. ويقابلهم المضلون الذين يبينون للناس طريق الحيرة في الله - كما يقول ابن عربي - من خلال حث هؤلاء الضالين على الإطلاق وعدم حصر الرب في صورة واحدة بعينها.

يقول ابن عربي: «ومنهم: الضالون، وهم التائهون الحائرون في جلال الله وعظمته، كلما أرادا أن يسكنوا فتح لهم من العلم به ما حيرهم وأقلقهم، فلا يزالون حيارى لا ينضبط لهم منه ما يسكنون عنده بل عقولهم حائرة، فهؤلاء هم الضالون الذين حيرهم التجلي في الصور المختلفة. ومنهم: المضلون، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]، وهو في الاعتبار الذين أظهروا لأتباعهم من المتعلمين طريق الحيرة في الله والعجز عن معرفته وأنه: ﴿بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨]، مع كونه خاطب عباده بالعمل وهو العامل بهم لا هم، فلما نبهوا الناس على ما يقتضيه جلال الله من الإطلاق وعدم التقييد كانوا مضلين أي محيرين من أجل ما حيروا الخلق في جلال الله، فقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ﴾ [الأنبياء: ٨] محيرين: ﴿عَضُدًا

(١) ملحمة ميم وزين، أحمد خاني: ص٣٧-٣٨. وينظر ص٢٩ من نفس الكتاب.

(٢) ينظر ما سبق تقريره عن هذه النقطة في حقيقة التوحيد عند الصوفية في المبحث الثاني من الفصل الخامس.

﴿(٥١)﴾ [الكهف: ٥١] يعتضد بهم في تحييرهم، بل أنا محيرهم على الحقيقة لا هم مع كونهم لهم أجر ما قصدوه، والدليل على أني محيرهم لا هم ولا اتخذتهم عضدًا أن من الناس من يقبل منهم ومن الناس من لا يقبل، ولو كان الأمر بأيديهم لآثروا في الكل القبول، فلما كان الأمر بيدي لا بأيديهم جعلت القبول في البعض دون البعض، فقبلوا الحيرة في فأنا كنت محيرهم لا هم، فعلى هذا يعتبر قوله: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا (٥١)﴾ [الكهف: ٥١] بل لنأجرهم على ذلك»[(١)].

ومنطق ابن عربي وغيره من المتصوفة في هذه المسألة منطق معوج لا يستقيم مع العقل واللغة، فضلًا عن مخالفته لنصوص الشرع، إذ من المعلوم أن الهدى والضلال ضدان لا يجتمعان، لكن عند ابن عربي يكون المضلون هم دعاة إلى الهدى، وهذا قول ظاهر فساده، والضلال لا يأتي إلا في مقام الذم مطلقا، فكيف يكون طريقًا إلى الله، وكيف يتساوى الهدى والضلال، والمهتدون والضالون؟ والذي لم يستوعبه ابن عربي وغيره من غلاة الصوفية أن الهداية في حق المكلفين على مرتبتين[(٢)]:

المرتبة الأولى هي: هداية الإرشاد والبيان للمكلفين، وهذه الهداية لا تستلزم حصول التوفيق واتباع الحق، بل قد يتخلف عنه المقتضى؛ إما لعدم كمال التسبب، أو لوجود مانع، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٤.

(٢) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٢٦٤-٢٦٦.

[التوبة: ١١٥]، فهداهم هدى البيان والدلالة، وأراهم الطريق المستقيم، وأقام لهم أسباب الهداية ظاهرًا وباطنًا، ولم يحل بينهم وبين تلك الأسباب، ولم يمنعهم من الهدى، ولم يحل بينهم وبينه، فلم يهتدوا فأضلهم، ومنع عنهم توفيقه عقوبة لهم على ترك الاهتداء أولاً بعد أن عرفوا الهدى فاعرضوا عنه، فأعماهم بعد أن أراهموه.

المرتبة الثانية من مراتب الهداية: هداية التوفيق والإلهام، وهذه الهداية منة من الله على من شاء له الهداية من عباده، وهي تستلزم أمرين:

أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى.

والثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر فعله سبحانه فهو الهادي، والعبد المهتدي، قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧]، ولا سبيل إلى وجود المؤثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد، ولهذا قال تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَىٰهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَن يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧]، وهذا صريح في أن هذا الهدى ليس إليه ﷺ، ولو حرص عليه، ولا إلى أحد غير الله، وأنه - سبحانه - إذا أضل عبدًا لم يكن لأحد سبيلٌ إلى هدايته، قال تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٨٦].

فالهداية والإضلال فعل الله سبحانه وقدره، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣]. فالله تعالى هو الذي أوجد الهداية فيما أوحاه إلى أنبيائه ورسله، ووفق من شاء له الهداية، ومنع الهداية عمّن أعرض واستكبر عن الحق وحرمهم توفيقه للخير، كما قال تعالى: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ

﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٨٦﴾ [الأعراف: ١٨٦]، والعبد هو الضال المهتدي، والاهتداء والضلال فعل العبد واختياره[(١)]. قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [يونس: ١٠٨]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ٢٦﴾ [ص: ٢٦].

ثم إن أسماء الله تعالى توقيفية «جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها»[(٢)]، فلم يسم نفسه تعالى إلا بأحسن الأسماء. لذا لم يسم الله نفسه بالمضل والخادع، ولا الماكر، ونحوها كما لم يصف نفسه بها إلا في مقام المقابلة في بعضها، كما دل عليه قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النِّساء: ١٤٢] وهي من هذا الوجه صفة كمال في حق الله.

يقول ابن القيم ﷺ: «إن الله لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقًا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى، ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه تعالى الماكر المخادع المستهزيء الكائد فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه- سبحانه وتعالى- أطلق على نفسه هذه الأفعال فاشتق له منها أسماء، وأسماؤه تعالى كلها حسنى فأدخلها في الأسماء الحسنى وقرنها بالرحيم الودود الحكيم الكريم، وهذا جهل عظيم فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقًا، بل تمدح في موضوع، وتذم في موضوع. فلا

---

(١) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٢٢٩.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية: ص ٥.

يجوز إطلاق أفعالها على الله تعالى مطلقًا، فلا يقال إنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزيء ويكيد، فكذلك بطريق الأولى لا يشتق له منها أسماء يسمى بها بل إذا كان لم يأت في أسمائه الحسنى المريد والمتكلم ولا الفاعل ولا الصانع لأن مسمياتها تنقسم إلى ممدوح ومذموم وإنما يوصف بالأنواع المحمودة منها كالحليم والحكيم والعزيز والفعال لما يريد، فكيف يكون منها الماكر والمخادع والمستهزيء، ثم يلزم هذا الغالط أن يجعل من أسمائه الحسنى الداعي والآتي والجائي والذاهب والقادم والرائد والناسي والقاسم والساخط والغضبان واللاعن إلى أضعاف أضعاف ذلك من التي أطلق تعالى على نفسه أفعالها في القرآن، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، والمقصود أن الله سبحانه وتعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق. فكيف من الخالق سبحانه وتعالى؟»[1].

المسألة الرابعة - حقيقة وجود الشر عند الصوفية:

المسألة الرابعة التي لها أثر على الصوفية في قولهم بوحدة الأديان من منطلق إيمانهم بالجبر هو فيما يتعلق بحقيقة وجود الشر عند الصوفية؛ حيث يعتبر الصوفية- الغلاة منهم على وجه الخصوص- أن الذي يعتقد أن الله هو مصدر الخير والإيمان والنعيم، دون الشر والكفر والشقاء، فهو ملحد مجوسي، واعتقاده هذا هو عين الشرك والإلحاد، لأنه اعتقد بوجود ذاتين منفصلتين ذات للخير، وذات للشر. والأمر كله وحدة لا كثرة فيها. وهذه الوحدة أو الوجود الواحد، هو خير كله،

(١) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم: ٢/ ٢٩١-٢٩٢.

والشر لا وجود له مطلقًا سواء كان شرًا محضًا، أو شرًا إضافيًا ؛ فكل ما في الوجود خير، وما يظنه الناس شرًا فهو بحسب تخيلاتهم، وإدراكاتهم القاصرة. وعلى ذلك يكون «الله» هو الخير المطلق الذي لا يمكن أن يصدر عنه الشر.

يقول ابن عربي: «ما عصى وخالف الأمر واحد من هذه الجملة المعبر عنها بالإنسان»[(١)]، ويقول: «ليس في الوجود باطل أصلًا وإنما الوجود حق كله، والباطل إشارة إلى العدم إذا حققته»[(٢)].

وحقيقة الشرك عند غلاة الصوفية ليس المراد منها ما هو معلوم بالضرورة عند المسلمين، بل الشرك- والذي هو خير بالمنظار الصوفي هو مشاركة الله في الوجود؛ ولذا أمر الله به - مع أنه عند أهل الظاهر شر - إلا أن حقيقته خير فبه يعرف الله نفسه؛ فالله تعالى هو الذي أقر الشرك وسنه وأمر به؛ لأن الوجود له تعالى وحده؛ فلما تجلى للأعيان فأخرجها من الوجود الذهني إلى العيني، جعلها شريكة له في الوجود، وهذا هو عين الشرك ؛ فبالتالي لا يلام من أشرك ؛ لأنه اتبع سنة الله وأمره، يقول ابن عربي: «لو أراد التوحيد ما أوجد العالم، وهو يعلم أنه إذا أوجده أشرك به، ثم أمره بتوحيده فما عاد عليه إلا فعله، فقد كان ولا شيء معه يتصف بالوجود، فهو أول من سنّ الشرك لأنه أشرك معه العالم في الوجود، فما فتح العالم عينه، ولا أبصر نفسه إلا شريكًا في الوجود»[(٣)].

---

(١) الفتوحات المكية: ٣/ ٥١٦.
(٢) مواقع النجوم، لابن عربي: ص ٧٨.
(٣) الفتوحات المكية: ٤/ ٣٠٧.

والله سبحانه لا يفعل إلا الخير، وأما الشر فإنه تعالى منزه عن نسبته إليه، بل كل ما نسب إليه فهو خير ؛ كما دل عليه قوله ﷺ في دعاء الاستفتاح : «لبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت»[١]، لأن الشر ليس في فعله تعالى، ولا في خلقه، وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله. بل يدخل الشر في مفعولاته، ومخلوقاته، والله سبحانه لا يوصف بشيء من مخلوقاته ومفعولاته، بل إنما يوصف بفعله وخلقه.

وإنما كان الشر شرًا ؛ لانقطاع نسبته إليه تعالى ؛ لأن الشر كله عدم، فإن سببه لأنه إما أن يكون الجهل وهو عدم العلم، وإما عن الظلم، وهو عدم العدل.

على أنه مما يجدر التنبيه عليه هو أن الشر المحض - أي : الشر لذات الشر - لا يدخل في مفعولات الله تعالى ولا مقدوراته ؛ لكمال عدله سبحانه، وإنما الذي يقع هو ما يمكن تسميته بالشر النسبي الذي يكون شرًا من وجه، وخيرًا من وجه آخر ؛ كالقصاص الذي يقع من القاتل فهو شر بالنسبة إلى من وقع به القصاص للأذى الذي يصيبه منه ؛ إلا أنه خير بالنسبة له من جهة أنه تطهير لذنبه، وخير لغيره من العباد إذ فيه حياة لهم وحفظ للأرواح والأعراض. وكالمطر الذي يكون نافعًا لأناس، وضارًا لغيرهم، وهكذا[٢].

---

(١) رواه مسلم: كتاب صلاة المسافرين (٢٦) باب الدعاء في صلاة الليل، رقم (٧٧١) ١/ ٥٣٤، والنسائي: كتاب افتتاح الصلاة، الباب (١٧) رقم (٨٩٧) ٢/ ١٢٩-١٣٠، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) ينظر شفاء العليل لابن القيم: ٢/ ٥٠٩-٥١٩.

ولا يجيء الشر في القرآن الكريم مضافا إلى الله تعالى لا وصفًا، ولا فعلاً، ولا يتسمى باسمه بوجه من الوجوه؛ بل لا يذكر إلا على أحد وجوه ثلاثة[1]:

إما أن يدخل في مفعولاته ومخلوقاته بطريق العموم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]، فالشر داخل مخلوقاته وفي مقدوراته.

وقد يحذف فاعل الشر، كقوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [الجن: ١٠].

وقد يسند إلى محله القائم به، كقوله تعالى على لسان الخضر عليه السلام: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩].

المسألة الخامسة - الحسن والقبح عند المتصوفة:

أما ما يتعلق بمفهوم الحسن والقبح في الأفعال، وتأثيره في وحدة الأديان عند المتصوفة. فالصوفية ترى أن العالم موصوف بالجمال حيث تكون المخلوقات صور الجمال الإلهي فهي جميلة كلها وليس في العالم قبح مطلق بل حسن مطلق. ولا يوجد قبيح في الوجود أبدًا؛ لأن الوجود واحد فبالتالي كل ما يوجد فهو حسن.

يقول عبدالكريم الجيلي: «القبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى من مجالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تنوع الجمال، فإن

---

(١) ينظر مجموع الفتاوى: ٨/ ٩٤-٩٥. ومجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٣٦-٣٣٧. وشفاء العليل: ٢/ ٧٣٧-٧٣٨.

من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود، كما أن الحسن الإلهي أبرز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود. واعلم أن القبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار، فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحسن المطلق.. فما في العالم قبيح، فكل ما خلق الله تعالى فهو مليح بالأصالة؛ لأنه صور حسنه وجماله»[(١)].

والقبح اعتباري وليس لذات الشيء نفسه، كالكلمة الحسنة مثلاً تكون قبيحة في بعض الأوقات وهي في ذاتها حسنة، وكالأشياء العفنة أو المنتنة، والرائحة الكريهة تثبت باعتبار من لا تلائم طبعه وهو الإنسان وبالعكس هناك حيوانات تحب هذه الرائحة كالخنافس[(٢)].

وبحسب تقسيم المتصوفة لصفات الله: فقد رأى الجيلي، ومن بعده النابلسي أن صفات الجمال وصفات الجلال أسماء حسنى لله وصفات تنسب إليه وهي حسنة؛ ومن ثم فإن كل قبيح ينسبْ إلى الحق تعالى يصير حسنًا جميلًا، ويزول قبحه؛ لأن ذلك القبح يعود في حقيقته إلى الوهم الناتج عن نظر الناظر؛ لا في ذلك الشيء القبيح؛ فكان ذلك من تجلي اسمه الجليل على قلب ذلك الناظر الذي رأى القبح في بعض الأشياء، فالقبح في الناظر لا في المنظور، وليس الحسن بأسمى من القبح، فالأول مظهر لصفات الجمال، والثاني مظهر لصفات الجلال، والمعصية من العبد كمال، أو هي جلال. يقول الجيلي:

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٥٣.
(٢) ينظر الإنسان الكامل: ١/ ٥٣.

وكلٌّ قبيح إن نسبت لحُسنهِ أتتك معاني الحُسن فيه تُسارعُ
ولا تحسبن الحسن ينسب وحده إليه البَها والقُبحُ بالذات راجع
يكمل نقصان القبيح جماله فما ثم نُقصانٌ ولا ثم باشع
ويرفع مقدار الوضيع جلاله إذا لاحَ فيه فهو للوضع رافع
فلا تحتجب عنه لشين بصورة فخلفَ حِجابِ العين للحُسن لامع
وأطلق عنان الحق في كل ما ترى فَتلك تجلِّيَّات من هو صانعُ(١)

يقول النابلسي في شرح الأبيات: «جميع الأشياء مظاهر حضراته في أنواع تجلياته، وهو مطلق سبحانه وتعالى لا يقيده شيء من ذلك، ثم حذرك أن تلفظ بغير الجمال في حق الله تعالى؛ فإن الجلال راجع إلى الجمال. ثم أخبر أن كل قبيح ينسب إلى الحق تعالى يصير حسنًا جميلًا، ويضمحل قبحه؛ لأن ذلك القبح كان في بصائر المتأملين وأبصار الناظرين؛ لا في ذلك الشيء القبيح؛ فكان ذلك من تجلي اسمه الجليل على قلب ذلك الناظر الذي رأى القبح في بعض الأشياء، فالقبح في الناظر لا في المنظور»(٢).

إلى أن قال: «إن الحسن والقبح ينسبان إلى الحق من جهة تجليه في حضرات صفاته الجمالية والجلالية وتقرر أن الجميع حسن، وأن القبح راجع إلى الحسن؛ فأطلق حينئذ عنانك في كل شيء تراه، أي تدركه بالحواس أو بالعقل؛ فإن جميع ذلك تجليات من هو صانع، أي تجليات الإله الذي هو خالق لجميع هذه الأشياء المحسوسة والمعقولة»(٣).

---

(١) قصيدة النادرات العينية للجيلي: ص٧٦-٧٧، الأبيات ١٧٦-١٨١.
(٢) المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية، للنابلسي (مخطوط): ق٢١أ.
(٣) المصدر السابق: ق٢١أب-٢٢أ.

وكل ما يقع في القرآن من ذم للكافرين، والظالمين واستحقاقهم لعذاب الله جزاء كفرهم وظلمهم وطغيانهم، ونتيجة لقبيح أفعالهم من تكذيب الرسل عليهم السلام، ومعاداة أولياء الله ومحاربتهم، ونحو ذلك، هو عند المتصوفة من الحسن والجمال، ويصبح الكفر الذي هو معلوم قبحه بالضرورة- إسلاماً عندهم، والختم على القلب إيماناً، والعذاب عذوبة.

يقول ابن عربي: «ومنهم الكافرون: وهم الساترون. مقامهم مثل الملامية، والكفار، والزراعون؛ لأنهم يسترون البذر في الأرض. وذلك أن أهل الأنس والجمال والرحمة إذا نظروا في القرآن وفي الأشياء كلها؛ لم تقع عينهم إلا على حسن وجمال لا على غير ذلك، كان ذلك ما كان، وإذا قرؤوا القرآن؛ لم يقم لهم من صور الممقوتين إلا ما تتضمنه من مصارف الحسن، فعلى ذلك تقع أعينهم، وذلك يشهدهم الحق من تلك التي وصف الله بها من مقته من عباده؛ لقيام تلك الصفة به على حد مطلقها، فيأخذون من كل صفة ما يليق بهم في طريقهم، فيصرفون ذلك إليهم بالوجه الأحسن، فيتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم والصورة واحدة، والمتصور مختلف منها لاختلاف الناظرين، فلكل منظر عين تخصه، فالكافر من ختم الله على قلبه وسمعه وجعل على بصره غشاوة. والكافر من الأولياء من كان ختم الحق على قلبه لأنه اتخذه بيته فقال: **«ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي»**[1]، والله غيور فلا يريد

---

(١) سبق تخريجه: ص ٦٢٢. وأضيف هنا: قال المناوي في فيض القدير (٢/ ٤٩٦، عند الحديث رقم ٢٣٧٥): «لا أصل له». وقال الألباني في السلسلة الضعيفة (حديث رقم ٥١٠٣): «لا أصل له وإنما هو من الإسرائيليات». وقال الهيتمي في الفتاوى الحديثية (ص٢٩٠) ما معناه: إن اعتقاد ظاهر هذا الحديث من الاتحاد والحلول كفر.

أن يزاحمه أحد من خلقه فيه كما ختم الحرم فلم يحل لأحد قتل صيده ولا قطع شجرة، فإن الله لا ينظر إلا إلى قلب العبد، فلما ختم الله على قلب هذا العبد لم يدخل في قلبه سوى ربه: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ﴾ [الجَاثِيَة: ٢٣] فلا يصغي إلى كلام أحد إلا إلى كلام ربه: ﴿هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ ۝٣﴾ [المؤمنون: ٣] وعلى بصره غشاوة وهي غطاء العناية، فلا ينظرون إلى شيء إلا ولهم فيه آية تدل على الله، فكان هذا الحفظ تحول بين أعينهم وبين النظر من غير دلالة ولا اعتبار، وحالت بينهم وبين مالا ينبغي أن ينظر إليه، فهي غشاوة محمودة، ولهم عذاب من العذوب عظيم يعني: عظيم القدر»[1].

وابن عربي يرى أن التفرقة بين الأشياء باعتبار المدح والذم تفرقة غير حقيقية حتى ولو أتى بها الشرع؛ لأن الوجود واحد. والموجودات في ذاتها لا توصف بأنها محمودة أو مذمومة، كما أن الأفعال لا توصف بأنها حسنة أو قبيحة؛ فكل موجود مجلى من مجالي الحق تعالى يظهر فيه الحق تعالى سواء كان هذا المحل محمودًا فيما يعتقده الناس أو كان مذمومًا. فالحق هو الظاهر بكل صورة مهما تنوعت هذه الصور وتعددت أشكالها.

يقول ابن عربي: «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات حق للحق .﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾ [الفَاتِحَة: ٢]، فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود:

---

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ١٣٢.

١٢٣]، فعمَّ ما ذُمَّ وحُمِدَ؛ وما ثَمَّ إلا محمود ومذموم»(١).

ويؤكد الجيلي أن أفعال العباد كلها حسنة، ولا يوجد فيها قبيح على الإطلاق لأنها أفعال الله تعالى على الحقية، فمن ثم لا يقبح أي فعل ما دام فاعلها هو الله.

يقول الجيلي: «اسمه الغفور من أسماء صفات الأفعال، وصفته المغفرة، وهي عبارة عن تجل إلهي يظهر فيه الجمال المطلق من غير تقييد؛ فينكشف عند ذلك أنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد، وأن أفعالهم كلها كانت مليحة؛ لأنها أفعاله، وأن لا نؤاخذه عليهم في ذلك لأنه الفاعل، وإلى هذا المعنى أشار تعالى بقوله: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٥٦﴾﴾ [هود: ٥٦]، بيّن أولا: أنه الفاعل بهم. ثم بيّن ثانيا أن أفعالهم كلها حسنة؛ لأنه الآخذ بناصيتهم على صراط مستقيم»(٢).

وقول ابن عربي والجيلي وغيرهما من المتصوفة أن الأفعال كلها حسنة، لا قبح فيها بوجه من الوجوه قول باطل يخالف النقل والعقل والفطرة، إذ إن الأفعال ثابت قبحها بالعقل وبالحس؛ إلا أنه لا ثواب ولا عقاب على فاعلها إلا بعد قيام الحجة، وهذا هو القول الذي يوافق النصوص.

قال ابن القيم: «الحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة؛ لكن لا

---

(١) فصوص الحكم: ص٨٠-٨١.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٢٤.

يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي. وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب والزنا والظلم والفواحش؛ كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع»[(١)].

ويرد ابن القيم على نفاة التحسين والتقبيح فيقول: «إن هذا المذهب - بعد تصوره وتصور لوازمه - يجزم العقل ببطلانه، وقد دل القرآن على فساده في غير موضع، والفطرة أيضا وصريح العقل: فإن الله سبحانه فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والإحسان ومقابلة النعم بالشكر. وفَطَرَهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة؛ فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره»[(٢)].

المسألة السادسة - الثواب والعقاب في ضوء الجبر:

الحكم على أفعال المكلفين متعلقه الإرادة الكونية عند الصوفية، وليس الإرادة الشرعية، فالصوفية ينظرون إلى الإرادة الكونية دون الإرادة الشرعية في الحكم على أفعال المكلفين؛ فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكويني، ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية، أو الخير والشر .. ولا مبرر للثواب والعقاب، ما

(١) مدارج السالكين: ١/ ٢٣١.
(٢) مدارج السالكين: ١/ ٢٣٠.

دام الإيمان والكفر بأمر الله ومشيئته، والناس في هذا الأمر - المؤمن منهم والكافر - مطيعون لله سبحانه فيما أمر وقضى. وتصبح الطاعات والمعاصي غير ذات دلالة في الشرع.

يقول الجيلي: «لقد أطاعه العاصي بعصيانه، وذكره الناسي بنسيانه، وشكره الجاحد له بكفره وجحدانه»(١). ويقول: «الشكور هو الذي يثني على عباده بأعمالهم؛ حتى تكون جميع أعمالهم حسنًا، تنبيهًا بذلك على كونهم مؤدين بذلك حق العبودية؛ لأنهم فاعلون ما أراده منهم على كل حال؛ سواء كان ذلك مسعدًا لهم بموافقته لأمره، أو مستيقنًا مخالفته للأمر. وهذه نهاية العبودية؛ لأن العبد لم يخرجه عن مراد سيده في وقت من الأوقات فقد أدى ما عليه من حق العبودية؛ لأن ذلك هو المطلوب منه»(٢).

والخلاف بين الثواب والعقاب عند هؤلاء المتصوفة هو في قرب وبعد الطريق الموصلة إلى الله، والجميع مُنَعَّمون لكن يتفاوت هذا النعيم بحسب درجة القرب الإلهي. ويتعذبون بالبعد إلى أن يحظوا بالقرب من الله. فلا عقاب ولا ثواب بالمعنى الشرعي الذي أتت به النصوص، وبيّنه الشارع.

يقول الجيلي: «وكل من هو بخلافهم- أي المسلمون- من سائر الأمم بعد نبوة محمد ﷺ وبعثه بالرسالة كائنًا من كان فإنه ضال شقي معذب بالنار، كما أخبر الله تعالى، فلا يرجعون إلى الرحمة إلا بعد أبد الآبدين، لسر سبق الرحمة الغضب، وإلا فهم مغضبون، لأن

(١) نسيم السحر للجيلي: ص٥٣-٥٤.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٢٥-١٢٦.

الطريق التي دعاهم الله إلى نفسه بها طريق الشقاوة والغضب، والألم والتعب، فكلهم هلكى، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥]، وأي خسارة أعظم من فوت السعادة المنزلة لصاحبها في درجة القرب الإلهي فكونهم نودوا من بعد هو خسارتهم وهو عين الشقاوة والعذاب الأليم»(١).

ويقول: «قوله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾ [هود: ٥٦].. فكل من أخذ الله بناصيته من الدواب على الصراط المستقيم بنواصيهم؛ كانوا على صراط مستقيم؛ لأن محجتهم موصلة لهم إلى السعادة... وإنما سعادتهم وشقاوتهم باعتبار الطريق وتفاوته في القرب والبعد؛ فمن نودي من قريب كان سعيدًا، ومن نودي من بعيد كان شقيًا، وبعد الوصول فالكل سعداء سعادة أبدية إلهية من غير شقاوة؛ لأنهم عبدوا الله تعالى كما يجب أن يعبدوه؛ فجزاؤهم السعادة المحض؛ لعدم المخالفة على الحقيقة»(٢).

وعند قول الله تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٦]، يقول ابن عربي: «فنسوق المجرمين، وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها، فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم - وهو عين الأهواء التي كانوا عليها- إلى جهنم - وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه، فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب، فزال البعد، فزال مسمى جهنم في

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٨٢.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٥٧.

حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق؛ لأنهم مجرمون، فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنة، وإنما أخذوه بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم؛ لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة. فما مشوا بنفوسهم، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب»[1].

ويذكر النابلسي فيما يزعم أنه مخاطبة بينه وبين الله تعالى: «يا عبدي النار ناران: نار البعد عني والطرد من حضرتي، وهي النار على الحقيقة عند أهل معرفتي، وهي النار التي أدخلت فيها أهل الجهل بي، وخلدتهم إلى الأبد، فهم فيها من الأزل إلى الأبد. ونار جهنم وقد أدخلت فيها من زعم أنه يعبد غيري، وسترني عنه بما قدرت من مقادير العدمية»[2].

وكما مضى معنا - فيما يرى الصوفية الاتحادية - أن ما يطلق عليه هدى في الدنيا هو من تجليات الاسم الهادي، وما يطلق عليه ضلال هو من تجليات الاسم المضل، فكذلك الثواب والنعيم والجنة في الآخرة هي من تجليات الاسم الهادي، والعقاب والعذاب وجهنم هي من تجليات الاسم المضل، والجميع في خير وسعادة، فأهل الجنة اتباع الاسم الهادي، وأهل النار هم اتباع الاسم المضل، والكل ذات الله، كما تقوله الصوفية.

(١) الفصوص: ص ١٠٧-١٠٨. وينظر الفتوحات المكية: ٢/ ٦٠٢-٦٠٣، ٣/ ١٦٩، ٤/ ٣٠٨.

(٢) مناجاة الحكيم ومناغاة القديم، للنابلسي (مخطوط): ق٣ب-٤أ.

يقول التلمساني: «قد بلغ الاسم الغفور بهم إلى ألا يبقى في قلب أحدهم حبة خردلة من الخير، فهم آخر من يخرج من النار كما ورد في الحديث النبوي[١]. وأما من خلا قلبه بالكلية فهم أهل النار الذين هم أهلها، وهم بعد العذاب أشد الناس نعيمًا يوم تغمرهم الرحمة فإن تبديل الله سيئاتهم حسنات تلحقهم فتصير مراتب العذاب التي قطعوا أطوارها مظاهر للنعيم الذي لا يعرفه أهل الجنة، لكن أهل الجنة لو عرض عليهم لكان عذابًا في حقهم؛ فلذلك اختص به هؤلاء. وأصل هذه المسألة الذي يرجع إليه أن نعيم اتباع الاسم الهادي ضد نعيم اتباع الاسم المضل، وإذا كان المنعم من حيث الذات واحدًا، والحقائق كلها لا تتبدل، فلا جرم تتباين مداركهم في ملاقاة الملائم الذي هو النعيم، حتى يكون الذي ليس في قلبه حبة خردل من الخير في نعيم مساو لنعيم الذي قد حمل الخير كله في قلبه»[٢].

والنصوص الواردة في الجنة وفضلها ونعيمها، وفي النار وجحيمها كثيرة جدا، وقد سبق إيراد بعضها فيما سبق[٣].

والله سبحانه وتعالى قد رتب حصول الثواب والعقاب في الآخرة على الأعمال ترتيب الجزاء على الشرط، والعلة على المعلول،

---

(١) يشير إلى حديث أبي سعيد الخدري عند البخاري: كتاب الرقاق (٥١) باب صفة الجنة والنار، رقم (٦٥٦٠) وفيه: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، يقول الله: من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون قد امتُحِشوا وعادوا حممًا..» الحديث.

(٢) شرح أسماء الله الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ٢٣ب. وينظر المخطوط نفسه: ق٤ب-٥ب

(٣) يراجع فصل المحبة الإلهية.

والمسبب على السبب، فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [النِّساء: ٣١]، وقال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾ [النِّساء: ١٢٣]. والآيات في هذا الباب كثيرة.



المبحث الثالث

حكم القول بالجبر

يعتبر القول بالجبر من البدع المحدثة في دين المسلمين، والمعروف شرعًا هو لفظ: القضاء والقدر.

والقضاء في اللغة هو: الحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، أي: اصنع واحكم. ولذا سمي القاضي قاضيًا لأنه يحكم الأحكام وينفذها. وسميت المنيةُ قضاءً؛ لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق[١].

أما القدر فهو لغة: مصدر قدر يقدر قدرًا. قال ابن فارس: «القاف والدال والراء أصل صحيح؛ يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته. فالقدر: مبلغ كل شيء. يقال: قدره كذا، أي مُبلغه. وكذلك القدر. وقدرت الشيء أقْدِره وأقْدُرُه من التقدير. وقدَّرتُه أُقدره. والقَدْر: قضاء الله تعالى الأشياء على مبالغها ونهاياتها التي أرادها لها، وهو القَدَر أيضا»[٢].

والقضاء والقدر في الاصطلاح هو تقدير الله تعالى مقادير الخلائق، وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلمه، سبحانه، أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات

---

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة «قضى»: ٥/ ٩٩.
(٢) معجم مقايسس اللغة، لابن فارس، مادة «قدر»: ٥/ ٦٢.

مخصوصة، وكتابته سبحانه لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها[١].

وقد بدأ الحديث في القدر في أواخر عهد الصحابة، فعن عطاء[٢] قال: أتيت ابن عباس وهو ينزع في زمزم، قد ابتلت أسافل ثيابه، فقلت: قد تلكم في القدر. فقال: «أو فعلوها؟» فقلت نعم. قال: «فوالله ما نزلت هذه الآية إلا فيهم: ﴿...ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾﴾ [القَمَر: ٤٨] أولئك شرار هذه الأمة، لا تعودوا مرضاهم، ولا تصلوا على موتاهم، إن أريتني أحدهم فقأت عينيه بإصبعيَّ هاتين»[٣].

قال الأوزاعي[٤]: أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني[٥]، وأخذ

---

(١) ينظر لوامع الأنوار البهية، للسفاريني: ١/ ٣٤٨.

(٢) عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان، من فقهاء التابعين. وُلد في جند باليمن سنة (٢٧هـ)، ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها ومحدثهم، سمع عائشة وأبا هريرة وابن عباس وغيرهم، كان آية في الزهد والورع، توفي بمكة سنة (١١٤هـ) ينظر حلية الأولياء: ٣/ ٣١٠. وتذكرة الحفاظ: ١/ ٩٨.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٤/ ٧١٢ رقم (١١٦٢)، ٨٢٣ رقم (١٣٨٨)، وابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، كتاب القدر: ٢/ ١٦٢، رقم (١٦٢٨).

(٤) عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمَد الأوزاعي، من الأئمة المجتهدين. كان مولده سنة (٨٠هـ) ببعلبك، وتوفي سنة (١٥٧هـ) ببيروت. ينظر طبقات ابن سعد: ٧/ ٤٨٨. مشاهير علماء الأمصار، ص١٨٠ رقم ١٤٢٥.

(٥) معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني البصري التابعي. أول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة. خرج مع ابن الأشعث على الحجاج، الذي قتله لاحقًا بعد سنة ثمانين. ينظر تاريخ البخاري: ٧/ ٣٩٩. سير أعلام النبلاء: ٤/ ١٨٥.

غيلان[١] عن معبد»[٢].

وقد وقع القول بالجبر ردة فعل للقول بإنكار القدر، قال ابن قتيبة: «ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر، وكثر بينهم التنازع؛ حملهم البغض لهم، واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئًا على الحقيقة، ولا يفعل شيئًا على الصحة، وذهبوا إلى أن كل فعل ينسب إليه فإنما ينسب على المجاز، كما يقال في الموات: مال الحائط، وإنما يراد أُميل الحائط، وذهب البرد، وإنما ذُهِب به، وكلا الفريقين غالط، وعن سواء الحق حائد»[٣].

وأنكر الإمام أحمد رحمه الله على أحمد بن رجاء[٤] الذي قال بالجبر ردًا على القدري الذي نفى القدر، فأراد ابن رجاء أن يثبت صفة القدرة فقال: إن الله جبر الناس على المعاصي فقال الإمام أحمد: «يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال: جبر العباد» فقيل للإمام أحمد:

---

(١) غيلان بن مسلم الدمشقي، ثاني من تكلم في القدر، استتابه عمر بن عبدالعزيز فتاب في عهده من القول بالقدر، ثم عاد إلى مقالته يدعو إليها. فعقد له هشام بن عبد الملك مناظرة مع الأوزاعي، فأفتى الأوزاعي بقتله. فقتله هشام ابن عبد الملك وصلبه. ينظر لسان الميزان: ٤/ ٤٢٤. الأعلام: ٥/ ١٢٤.

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، كتاب القدر: ٢/ ٢٩٨، رقم (١٩٥٤) والآجري في الشريعة: ٢/ ٩٥٩ رقم (٥٥٥) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٤/ ٨٢٧، رقم (١٣٩٨).

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة: ص٣٠.

(٤) لم أجد ترجمته.

فما الجواب في هذه المسألة؟ قال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النّحل: ٩٣]»[١].

وقال رحمه الله: «كلما ابتدع رجل بدعة اتسعوا في جوابها ... يستغفر ربه الذي رد عليهم بمحدثة» (يقصد الجبري). وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام، إذا لم يكن له فيها إمام تقدم[٢].

روى الخلال[٣] أن رجلًا قال للإمام أحمد: إن فلانًا قال: إن الله جبر العباد على الطاعة، قال: «بئس ما قاله»[٤].

وعن بقية بن الوليد[٥] قال: سألت الزبيدي[٦] والأوزاعي عن الجبر: فقال الزبيدي: «أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل؛ ولكن يقضي ويقدر ويخلق، ويجبل عبده على ما أحبه»[٧]. وقال الأوزاعي: «ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن والسنة فأهاب أن

---

(١) السنة، للخلال: ٣/ ٥٥٢. رقم (٩٢٥).
(٢) السنة، للخلال: ٣/ ٥٥٢. رقم (٩٢٦).
(٣) أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، شيخ الحنابلة. ولد سنة (٢٣٤هـ) فلعله رأى الإمام أحمد ولكنه أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحابه، لم يكن للإمام أحمد قبل الخلال مذهب مستقل، حتى تتبع نصوص الإمام أحمد وفتاويه وأجوبته ودونها توفي سنة (٣١١هـ) ينظر تاريخ بغداد: ٥/ ١١٢. سير أعلام النبلاء: ١٤/ ٢٩٧.
(٤) كتاب السنة، للخلال: ٣/ ٥٥٠، رقم (٩٢٠).
(٥) بقية بن الوليد بن صائد الحمصي المحدث الثقة، ولد سنة (١١٠هـ)، اتفق الأئمة على قبول روايته إذا صرح بالتحديث عن الثقات. توفي سنة (١٩٧هـ) ينظر الجرح والتعديل: ٢/ ٤٣٤، وتهذيب الكمال: ٤/ ١٩٢.
(٦) محمد بن الوليد بن عامر الزبيدي، الإمام الحافظ، قاضي حمص. ولد في خلافة عبد الملك بن مروان، وتوفي سنة (١٤٨هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ٦/ ٢٨١.
(٧) السنة للخلال: ٣/ ٥٥٥، رقم (٩٣٢).

أقول ذلك؛ ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ»[١]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «جواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي؛ لأن الزبيدي نفى الجبر، والأوزاعي منع إطلاقه؛ إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا، ونفيه قد يقتضي نفي الحق والباطل»[٢].

والصوفية الأوائل في الجملة: كانوا على مذهب الأشعري في القدر والاستطاعة، فهذا أبو بكر الكلاباذي المتوفي سنة (٣٨٠هـ) يقول: «اجمعوا (أي المتصوفة) أنهم لا يتنفسون نفسًا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها،ولا يوجد الفعل إلا بها»[٣].

ويقول الكلاباذي: «وأجمعوا أن لهم أفعالًا واكتسابًا على الحقيقة؛ هم بها مثابون وعليها معاقبون؛ ولذلك جاء الأمر والنهي، وعليه ورد الوعد والوعيد. ومعنى الاكتساب: أن يفعل بقوة محدثة»[٤].

كما أن أثر المذهب الأشعري نجده عند عبد الغني النابلسي من متأخري الصوفية، حيث يؤكد أن قدرة العبد إنما هي «قدرة حادثة، وإرادة حادثة، واختيار حادث، واعتقادات حادثة، وأقوال حادثة، وأفعال حادثة: أوجدها الحق تعالى وحده في العبد، فقبل العبد

---

(١) السنة للخلال: ٣/ ٥٥٥، رقم (٩٣٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٦٨.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص٥٠.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف: ص٥١.

الاتصاف بها، والتأثير من الله تعالى وحده، ولا تأثير للعبد أصلًا»[١].

ومع إثبات النابلسي لقدرة حادثة تزول بزوال الفعل إلا أنه ينفي أن يكون لها أي تأثير مطلقًا «القدرة الحادثة، والإرادة الحادثة، والاختيار الحادث لا يؤثر شيئًا»[٢].

والاستطاعة والقدرة عند الأشعري لا أثر لها في وجود الفعل، وإنما تكون مقارنة لوجوده، فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو في نظر الأشعري خالق لفعله، وأصبح شريكا مع الله في الخلق. أما من وقع منه الفعل بقدرة محدثة فهو مكتسب[٣]، وهذا في حد ذاته لا يخرج الإنسان عن كونه مجبورًا في أفعاله، ووجود قدرة من هذا النوع لا يصحح الثواب والعقاب على الأفعال.

والحقيقة أن الاستطاعة نوعان:

نوع قبله لا يجب أن تقارن الفعل وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه وبها يتمكن العبد من القيام بما كلفْ به، كونها مناط الأمر والنهي، فهي بمعنى توفر الأسباب والآلات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين[٤]: «صل قائمًا، فإن لم

(١) كشف السر المختبي في ضريح ابن عربي (مخطوط): ق٤ب.

(٢) المصدر السابق: ق٤ب.

(٣) ينظر شفاء العليل، لابن القيم: ١/ ٣٨٩.

(٤) عمران بن حصين بن عبيد أبو نجيد الخزاعي الصحابي، أسلم عام خيبر، وغزا مع رسول الله ﷺ غزوات، بعثه عمر بن الخطاب إلى البصرة ليفقه أهلها، كان مجاب الدعوة ولم يشهد الفتنة، مرض طويلاً، وكانت الملائكة تسلم عليه في مرضه. توفي بالبصرة سنة (٥٢هـ) ينظر أسد الغابة: ٤/ ٢٨١. طبقات ابن سعد: ٤/ ٢٨٧.

تستطع فقاعدًا، فإن لم تستطع فعلى جنب»[١]، ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل.

وهذه الاستطاعة موجودة في كل مكلف: مسلم أو كافر، مطيع أو عاص، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه، ولولا وجود هذه الاستطاعة لم يثبت التكليف كقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦][٢].

ب- ونوع مقارن لفعل موجب له، فليست شرطًا في التكليف، وهي بمعنى التوفيق والهداية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [هود: ٢٠]. وهذه الاستطاعة موجودة فيمن أطاع دون من عصى[٣].

والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية ينكرون على أمثالهم ممن ذهب مذهب الأشاعرة في القدر، يقول القاشاني: «أما من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد، وإسقاط الإضافات، ومحو الأسباب والمسببات، لا بمعنى خلق الأفعال فينا، أو خلق قدرة وإرادة جديدتين عند صدور الفعل عنا كما هو عليه المجبرة، فهو الذي طوى بساطه الكون، وخلص عن مضيق البون، وخرج من البين والأين،

---

(١) رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة (١٩) باب إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب، رقم (١١١٧).

(٢) ينظر درء التعارض: ١/ ٦٠-٦٢، وبدائع الفوائد: ٤/ ١٧٥، وشفاء العليل: ١/ ٣٢٠، والإحكام للآمدي: ١/ ١٣٤ تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله في الحاشية.

(٣) ينظر المصادر السابقة.

وفني في العين»[١].

وغلاة المتصوفة - وإن اتفقوا مع الجهمية في القول بالجبر - إلا أن الأساس في بدعتهم هذه، هو قولهم بوحدة الوجود. يقول شاعرهم:

أصبحت منفعلًا لما تختاره ... مني ففعلي كله طاعات[٢]

لقد آمن المتصوفة بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية، وأن العالم كله مظاهر لهذه الذات. وما يظُنُّ العبد أنه فعله هو في الحقيقة فعل الله، وأبطلوا مسئولية العبد عن أفعاله التي هي مناط الجزاء والحساب، ونقضوا القواعد الأخلاقية من أساسها من خلال جبريتهم الشاملة، فكيف تكون مسؤولية أو كيف يكون جزاء بل كيف تكون هناك عبادة ما دمنا نحن المحب والمحبوب والعابد والمعبود والطالب والمطلوب، بل كيف تكون هناك شريعة سماوية على الإطلاق؟

ويعتقد المتصوفة أن كل ما قدره الله وقضاه من خير أو شر، ومن طاعة أو معصية، فإن الله يحبه ويرضاه؛ لذا أسقطوا العبادات كلها، ووقعوا في المحذورات؛ لأن كل ما يقع يحبه الله ويرضاه، كما تركوا الجهاد، ووالوا الكفار، وعطلوا الأمر والنهي. وأدى بهم ذلك إلى عدم التفريق بين الأديان، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد فإنه ينبني على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة

---

(١) رسالة في القضاء والقدر، للقاشاني (مخطوط): ق٧ب-٨أ.

(٢) ذكر هذا البيت: مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٨.

غير الله، ودعوهم إلى عبادة معبود واحد.

يقول شيخ الإسلام: «القسم الثانى: من يشاهد ربوبية الله تعالى لعباده التى عمت جميع البرايا ويظن أن دين الله الموافقة للقدر، سواء كان فى ذلك عبادة الله وحده لا شريك له أو كان فيه عبادة الأوثان واتخاذ الشركاء والشفعاء من دونه، وسواء كان فيه الإيمان بكتبه ورسله أو الأعراض عنهم والكفر بهم. وهؤلاء يسوون بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات وبين المفسدين فى الأرض، وبين المتقين والفجار، ويجعلون المسلمين كالمجرمين، ويجعلون الإيمان والتقوى والعمل الصالح بمنزلة الكفر والفسوق والعصيان، وأهل الجنة كأهل النار وأولياء الله كأعداء الله. وربما جعلوا هذا من باب الرضا بالقضاء، وربما جعلوه التوحيد والحقيقة بناء على أنه توحيد الربوبية الذى يقربه المشركون، وأنه الحقيقة الكونية. وهؤلاء يعبدون الله على حرف فإن أصابهم خير اطمأنوا به وإن أصابتهم فتنة انقلبوا على وجوههم خسروا الدنيا والآخرة. وغالبهم يتوسعون فى ذلك حتى يجعلوا قتال الكفار قتالًا لله، ويجعلون أعيان الكفار والفجار والأوثان من نفس الله وذاته، ويقولون ما فى الوجود غيره ولا سواه، بمعنى أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع. وقد يقولون لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء، ويقولون أنطعم من لو يشاء الله أطعمه، إلى نحو ذلك من الأقوال والأفعال التى هى شر من مقالات اليهود والنصارى بل ومن مقالات المشركين والمجوس وسائر الكفار من جنس مقالة فرعون والدجال ونحوهما، ممن ينكر الصانع الخالق البارىء رب العالمين، أو يقولون إنه هو أو إنه حل فيه. وهؤلاء كفار بأصلي الإسلام وهما شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن التوحيد الواجب أن

نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا ولا نجعل له نداً في إلهيته: لا شريكا ولا شفيعا»[١].

وتبع المتصوفة الجهمية في نفي الحكم والأسباب فالشبع عندهم لا يكون بالأكل، ولا العلم بالدليل، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق والنصر له سبب أصلا: لا في نفسه، ولا في نفس الأمر، ولا الطاعات عندهم سببًا للثواب، ولا المعاصي سببًا للعقاب، فليس للنجاة وسيلة، بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث[٢].

كما وافقوا الأشاعرة في قولهم إن الفاعل هو الله؛ وفي نفي أن يكون شيء سببًا لشيء[٣].

وما ذهب إليه المتصوفة ومن قبلهم الأشاعرة في نفي أن يكون شيء سببًا لشيء: قول غير صحيح؛ إذ أن متعلق القدرة الحادثة هو الأخذ بالأسباب، أما يترتب على بذل الأسباب فيرجع إلى الله وحده إن شاءه تعالى وقع، وإن لم يشأه لم يقع.

يقول الشيخ عبد الرزاق عفيفي رحمه الله: «متعلق القدرة الحادثة الأخذ بالأسباب، وهي مؤثرة فيها بتمكين الله وإقداره العبد عليها. أما ترتيب المسببات عليها فمن الله، فهو وحده سبحانه الذي يوجد المسببات بأسبابها لا عندها. كما تقول الأشعرية- فمثلاً: حز إبراهيم الخليل بالسكين في رقبة ولده، وضرب موسى الكليم البحر بعصاه، ورمي

---

(١) مجموع الفتاوى: ١١/ ٤٩-٥٠.

(٢) ينظر منهاج السنة: ٥/ ٣٦١.

(٣) ينظر التمهيد للباقلاني: ص ٦١-٦٢.

محمد الخليل الحصى ؛ كل ذلك من فعل المخلوق، أما أن تنقطع الرقبة أو ينفلق البحر أو يصيب الحصى جميع من رمى به ؛ فإلى الله إن شاء رتب ذلك فحصل، كما في الأخيرين، وإن شاء لم يحصل كما في قصة الذبيح مع أبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام. وبذا يكون متعلق قدرة العبد - الذي هو التسبب والكسب - غير متعلق قدرة الله الذي هو تمكين العبد وإقداره وترتيب المسببات على أسبابها، وليس في هذا تكليف بفعل الغير حتى يكون تكليفًا بما لا يطاق»[(١)].

ومبنى قول غلاة الصوفية في نفيهم للأسباب هو عقيدتهم بوحدة الوجود. فالله تعالى هو الفاعل في كل شيء ؛ فالسكين ليست علة للقطع، والنار ليست علة للإحراق، وهكذا. ولكن الله هو الذي يقطع حقيقة، وهو الذي يحرق حقيقة ؛ عندما يتجلى في السكين فتقطع، وفي النار فتحرق، وهكذا.

يقول النابلسي : «السكين نقطة على حرف تجلي القاطع، وهو الله تعالى. والنار نقطة على حرف تجلي المحرق، وهو الله تعالى. والطعام نقطة على حرف تجلي المشبع، والمغذي، والمقيت وهو الله تعالى. وكذلك الحواس نقط على حروف تجليات السمع والبصر والمذيق والمشم والملمس وهو الله تعالى، وهكذا الصلوات والعبادات نقط على حروف تجليات المثيب الراحم، وجميع الأشياء على هذا»[(٢)].

فالسكين والنار والطعام والحواس عبارة عن تجليات للحق في

(١) تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي - رحمه الله - على كتاب الإحكام للآمدي: ١/ ١٣٤ في الحاشية.

(٢) زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، للنابلسي (مخطوط): ق٥أ.

الصور، فالقاطع هو الله، والمحرق هو الله، والسامع والمبصر والشام.. هو الله تعالى عما يقول هؤلاء المتصوفة علوًا كبيرًا.

والله سبحانه وتعالى بين في كتابه بأمثلة أن ما من شيء يقع إلا بسبب حكمة منه سبحانه وعدل، فهو مسبب الأسباب، وخالق كل شيء بسبب منه، قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤].

والنبي ﷺ أنكر على من أسقط الأسباب نظراً إلى القدر، فثبت عنه ﷺ أنه قال: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار أو من الجنة». فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: «لا، اعملوا فكل مُيسَّر، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝﴾ [الليل: ٥] الآية»[1].

وسئل ﷺ: أرأيت أدوية نتداوى بها، ورقى نسترقي بها، وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئا؟ فقال ﷺ: «هي من قدر الله»[2].

ولا شك في أن مفهوم المتصوفة ومبتدعة الزهاد للتوكل بعيد عن الإسلام، فالله جل وعلا أمرنا ببذل الأسباب، وثبت عن رسول الله ﷺ بذل الأسباب؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يوم أو ليلة، فإذا هو بأبي بكر وعمر فقال: ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة؟ قالا: الجوع يا رسول الله. قال: «وأنا الذي نفسي بيده

---

(١) رواه البخاري: كتاب القدر (٤) باب وكان أمر الله قدراً مقدورا، رقم (٦٦٠٥). ومسلم: كتاب القدر (١) باب كيفية الخلق الآدمي، رقم (٢٦٤٧) ٤/ ٢٠٣٩-٢٠٤٠. من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) رواه الإمام أحمد، رقم (١٥٤٧٢) ٢٤/ ٢١٧. والترمذي: كتاب الطب (٢١) باب ما جاء في الرقى والأدوية، رقم (٢٠٦٥) ٣/ ٥٨١. وابن ماجه: كتاب الطب (١) باب ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء، رقم (٣٤٣٧) ٣/ ١١٥. من حديث أبي خزامة رضي الله عنه.

لأخرجني الذي أخرجكما، قوموا»، فقاموا معه فأتى رجلا من الأنصار، فإذا هو ليس في بيته، فلما رأته المرأة قالت: مرحبا وأهلا، فقال لها رسول الله ﷺ: أين فلان؟ قالت: ذهب يستعذب لنا من الماء. إذ جاء الأنصاري فنظر إلى رسول الله ﷺ وصاحبيه، ثم قال: الحمد لله، ما أحد اليوم أكرم أضيافًا مني. قال: فانطلق فجاءهم بعذق فيه بسر وتمر ورطب، فقال كلوا من هذه، وأخذ المدية، فقال له رسول الله ﷺ: «إياك والحلوب» فذبح لهم، فأكلوا من الشاة ومن ذلك العذق، وشربوا»(١).

فهذا خير البشر ﷺ، وخير من توكل على ربه، لم يقعد في البيت حين أحس بالجوع؛ متوكلًا أن يأتيه طعامه وهو جالس. بل بذل السبب حتى زال ما به من جوع ﷺ، ورضي الله عن صاحبيه.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون: نحن المتوكلون، فإذا قدموا مكة سألوا الناس، فأنزل الله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [البَقَرَة: ١٩٧](٢).

والإسلام دين التوسط في كل شيء، فالعبد متعبد بالتوكل على الله تعالى في شؤونه جميعها، وهو مأمور ببذل الأسباب دون الاعتقاد فيها، بل يعتقد أن التوفيق بيد الله سبحانه، ولذا ورد عن بعض العلماء قولهم: «الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح

---

(١) رواه مسلم: كتاب الأشربة (٢٠) باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك، رقم (٢٠٣٨) ٣/ ١٦٠٩، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) حديث ابن عباس رضي الله عنه رواه البخاري، رقم (١٥٢٣).

في الشرع»[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «التوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع، فالموحد المتوكل لا يلتفت إلى الأسباب، بمعنى أنه لا يطمئن إليها، ولا يثق بها، ولا يرجوها، ولا يخافها؛ فإنه ليس في الوجود سبب يستقل بحكم، بل كل سبب فهو مفتقر إلى أمور أخرى تضم إليه، وله موانع وعوائق تمنع موجبه، وما ثم سبب مستقل بالإحداث إلا مشيئة الله وحده؛ فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وما شاء خلقه بالأسباب التي يحدثها ويصرف عنه الموانع، فلا يجوز التوكل إلا عليه، وما سبق من علمه وحكمه فهو حق، وقد علم وحكم بأن الشيء الفلاني يحدثه هو سبحانه بالسبب الفلاني»[٢].

كما أن الغلاة من المتصوفة أخطأوا باعتبارهم أن الفعل عين المفعول، والخلق عين المخلوق، لذا قالوا بالجبر، ونسبوا جميع أفعال العباد ومفعولاتهم لله سبحانه وتعالى دون أن يفرقوا بين الفعل والمفعول. وخالفوا القول الصحيح في هذا الباب، وهو أن أفعال العباد هي كغيرها من مخلوقات الله تعالى ومقدوراته؛ فهي ليست نفس خلقه وفعله تعالى؛ بل هي مخلوقة ومفعولة؛ وهي فعل العبد القائم به، وليست قائمة بالله ولا يتصف بها. ومن قال إنها فعل الله بمعنى المصدر فهو قول فاسد يخالف النقل والعقل وإجماع المسلمين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والتحقيق ما عليه أئمة السنة

---

(١) نقل هذا القول ابن تيمية في منهاج السنة: ٥/٣٦٦، عن الغزالي، وابن الجوزي.
(٢) منهاج السنة: ٥/٣٦٦-٣٦٧.

وجمهور الأمة من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق. فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به، ليست قائمة بالله ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعولة للرب»[(١)].

ويقول أيضا: «من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب؛ فإذا لم يكن العبد فاعلًا لكذبه وظلمه وعدله؛ بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم»[(٢)].

وقال رحمه الله: «فإنه تعالى إذا خلق لغيره حركة لم يكن هو المتحرك بها، وإذا خلق للرعد ونحوه صوتًا لم يكن هو المتصف بذلك الصوت، وإذا خلق الألوان في النبات والحيوان والجماد، لم يكن سبحانه هو المتصف بتلك الألوان، وإذا خلق في غيره علمًا وقدرة وحياة، أو كذبًا وكفرا؛ لم يكن هو المتصف بذلك، كما إذا خلق فيه طوافًا وسعيًا ورمي جمار وصيامًا وركوعًا وسجودًا؛ لم يكن هو

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/ ١١٩-١٢٠، وينظر الكتاب نفسه: ٨/ ١٢٢-١٢٣، وشفاء العليل لابن القيم: ١/ ٢٠١.
(٢) مجموعة الرسائل والمسائل: ٥/ ٣١٦-٣١٧.

الطائف والساعي والراكع والساجد والرامي بتلك الجمار»[(١)].

أيضا خلط القائلون بالجبر من المتصوفة بين الإرادة الكونية التي هي بمعنى المشيئة، وبين الإرادة الشرعية التي تسلتزم المحبة والرضا ؛ فحملوا جميع النصوص على الإرادة الكونية، وظنوا أن كل كفر وشرك ومعصية فإن الله - تعالى عن ذلك - يحبها ويرضى بها، ومن هنا قالوا إن الأديان كلها واحدة، ما دام أن الشرك والكفر والضلال ونحوها كلها محبوبة عند الله، ومرضية له.

يقول ابن تيمية : «ومنهم طائفة ظنت أن كل ما خلقه الله فقد أحبه، وهؤلاء قد يخرجون إلى مذاهب الإباحة أيضا، فيقولون إنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، ويرضى ذلك، وإن العارف إذا شهد هذا الحكم ؛ لم يستقبح سيئة لشهوده القيومية الكاملة، وخلق الرب لكل شيء، ويقول شاعرهم :

ما الأمر إلا نسق واحد   ما فيه من حُمد ولا ذم

وهذا غلط عظيم فإن الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة صرح بأن الله يحب أنبياءه وأولياءه وما أمر به، ولا يحب الشياطين والكافرين ولا ما نهى عنه»[(٢)].

والتحقيق في هذه المسألة أن يقال : إن تعلق إرادة الله بأفعال

---

(١) نقله عنه الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٦٨. وينظر مجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٦١.

(٢) نقله عنه الشيخ مرعي الحنبلي في كتابه رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر: ص٨. وينظر مجموعة الرسائل الكبرى: ١/ ٣٦١.

العباد تنقسم إلى قسمين:

الأولى: إرادة كونية تتعلق بالكون والخلق، وهي مرادفة للمشيئة كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]، فالله سبحانه وتعالى يشاء ما تقتضية حكمته، حتى ولو لم يكن يرضاه، فالإرادة الكونية لا تتعلق بما شرعه الله وأحبه.

الثانية: إرادة شرعية تتضمن محبة الله ورضاه، دل عليها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥].

قال ابن القيم: «وتحقيق القول في ذلك أنه يمتنع إطلاق إرادة الشر عليه وفعله نفيًا وإثباتًا، لما في إطلاق لفظ الإرادة والفعل من إيهام المعنى الباطل ونفى المعنى الصحيح، فإن الإرادة تطلق بمعنى المشيئة، وبمعنى المحبة والرضا. فالإرادة بالمعنى الأول: تستلزم وقوع المراد، ولا تستلزم محبته والرضا به، وبالمعنى الثاني لا تستلزم وقوع المراد، وتستلزم محبته والرضا به، هذا إذا تعلقت الإرادة بأفعال العباد، وأما إذا تعلقت بأفعاله هو سبحانه فإنها لا تنقسم، بل كل ما أراده من أفعاله فهو محبوب مرضي له، ففرق بين إرادة أفعاله وإرادة مفعولاته، فإن أفعاله خير كلها وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام، وهذا إنما يتحقق على قول أهل السنة أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، كما هو الموافق للعقول والفطر واللغة ودلالة القرآن والحديث، وإجماع أهل السنة»[١].

والإيمان بالقدر لا ينافي أن يكون للعبد مشيئة وقدرة على أفعاله؛

---

(١) شفاء العليل: ٢/ ٧٣٦-٧٣٧.

فكل إنسان يفرق بين ما يقع بإرادته كالقيام والجلوس والمشي، وما يقع بغير إرادته كالارتعاش مثلا، كما أن كل إنسان متيقن أن له مشيئة، وقدرة يفعل بهما ويترك، ولا يخرجه ذلك كله عن الإيمان بأن مشيئته وقدرته، واقعتان بمشيئة الله تعالى وقدرته كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

فأفعال العباد واقعة باختيارهم ومشيئتهم، والله تعالى هو الخالق لهذه المشيئة والقدرة التي في العبد، يقول الشيخ ابن سعدي رحمه الله: «فعلك داخل في عموم قدرة الله وخلقه؛ لأن خالق السبب التام، هو الخالق للمسبب، والسبب التام: قدرتك وإرادتك، والله هو الذي خلقهما، وأنت الذي تفعل بهما»[١].

فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء من الأعيان والأوصاف والأفعال وغيرها، وللعباد قدرة وإرادة تقع بها أفعالهم، فهم الفاعلون حقيقة لهذه الأفعال بمحض اختيارهم، وهم المحاسبون على هذه الأفعال، ونسبة هذه الأفعال إلى العباد لا ينافي نسبتها إلى الله إيجادًا، وخلقًا؛ لأنه هو الخالق لجميع الأسباب التي وقعت بها[٢].

❁❁❁❁❁

(١) الدرة البهية شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية: ص٦١.
(٢) ينظر شرح العقيدة الواسطية، للهراس: ٢٢٩.

الفصل الثامن

الجانب الإنساني في التصوف وأثره في وحدة الأديان

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول:** حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها.
- **المبحث الثاني:** مفهوم الإنسانية في الإسلام.

المبحث الأول

حقيقة النزعة الإنسانية في التصوف ووحدة الأديان فيها

النزعة الإنسانية: هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محورًا لتفكيرها، وغايتها وقيمتها العليا[(١)]. فالإنسانية نزعة تقوم على اعتبار أن للإنسان الحق في الاختلاف في جميع جوانب الحياة ومنها الدين، وعلى الآخر تقبل هذا الشيء، والدين ليس هو الذي يوحد بين البشر بل الأخوة الإنسانية هي الأساس الذي ينبغي أن يحكم هذه الحياة، وللإنسان الحرية المطلقة ومن دون قيود في أن يفعل ما يريد. والحق، والأخلاق والمثل النبيلة ليست حكرًا على دين دون آخر بل هي في كل الأديان، كما أن الحقيقة تعتبر في جميع المجالات مشروعًا إنسانيًا بحتًا يتقدم ويتطور داخل حقل التجربة البشرية التي تعتمد كليًا على قدرات الإنسان وحدها[(٢)]. والنزعة الإنسانية تهدف إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام محل الخلاف بين كافة الأديان. كما تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشتركة - حسب زعمهم - وراء المظاهر المتعددة والمتباينة في البشرية لتصبح الأرض وطناً واحداً بدين واحد. ويعبد ربًا واحدًا يتسع لجميع مظاهر العبادة،

(١) حول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية، عبد الرزاق الدواي (ضمن كتاب المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية) ص٦٦. وينظر الوجودية مذهب إنساني، لسارتر: ص٨٦-٨٩.

(٢) ينظر موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/٥٦٨-٥٧٠. وحول إشكالية مصطلح النزعة الإنسانية: ص٦٦.

وهذا المعنى هو المراد بيانه في هذا المبحث.

«إن المذهب الإنساني ملتزم بتقبل الطبيعة الإنسانية، ولذلك فهو مضطر إلى أن يتقبل الصالح مع الطالح، وأن يبني مفهومًا أعلى من الطبيعة يضم الخير والشر معًا كما يظهران من وجهة نظر الإنسان»[١].

كما أن الإنسانية بوصفها مذهبًا أطلق على الحركة الفكرية التي مثلها بعض المفكرين الأوروبيين في عصر النهضة، وهي حركة تسعى إلى إعلاء سلطان العقل، ومقاومة الجمود الذي كانت تقوده الكنيسة، وأن على الإنسان أن يتمسك بما هو إنساني من الناحية الأخلاقية، فهي تقوم على الاعتقاد في الإنسان وبما يملكه من طاقات وقوى، والنظر إلى التجربة البشرية على أنها مقياس للخير المطلق، وبمقياسها تقاس الأديان والأخلاق وكافة شؤون الحياة. وهذه الحركة هي إحياء لفكر يوناني قديم يجعل من الإنسان مقياسًا لكل شيء في هذا الوجود؛ فالسوفسطائية اليونانية قالت على لسان بروتاغورس: «الإنسان هو المقياس لكل الأشياء»[٢].

والإنسانية تعني أيضاً النزعة إلى تأليه الإنسان وإمكانية تحكم الإنسان في الكون، والسعي إلى التشبه بالإله، وهي بهذا المعنى نزعة قديمة، روج لها شيشرون[٣] إلى حد كبير[٤].

---

(١) إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري: ص٣٢.

(٢) ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/ ٥٦٦-٥٦٨.

(٣) ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦-٤٣ق.م) فيلسوف وسياسي روماني، تأثر بفلسفة أفلاطون. أعدمه الحاكم اليوناني انطونيوس. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: ٣/ ١٤٩٧، والموسوعة العربية العالمية: ١٤/ ٣٠٥.

(٤) ينظر المعجم الفلسفي، مراد وهبة: ص١١٠، مادة «إنساني».

والإنسانية بمعانيها السابقة نجدها عند المتصوفة على الوجه الأكمل؛ حيث لمسنا منهم النزعة إلى تأليه الإنسان، وأذكر هنا نماذج لثلاثة من أقطاب المتصوفة سبق ذكرها[(١)].

وأذكرها هنا بإيجاز: فمن ذلك أن البسطامي صلى بهم الفجر، والتفت إليهم فقال: «إني أنا لا إله إلا أنا فاعبدون»[(٢)]. ويقول ابن الفارض:

ولا فَلَكٌ إلا ومن نور باطني | به مَلَكٌ يهدي الهدي بمشيئتي
ولا قَطْرٌ إلا حلَّ من فيض ظاهري | به قطرةٌ عنها السحائبُ سحت[(٣)].

ويقول الجيلي:

وإني رب للأنام وسيد | جميع الورى اسم وذاتي مسماه
لي الملك والملكوت نسجي وصنعتي | لي الغيب والجبروت مني منشاه[(٤)]

أما من حيث المفهوم الآخر للنزعة الإنسانية القائمة على اعتبار الإنسان بما هو إنسان هو المقياس الأمثل للحياة في شؤونها المختلفة، وبما تحويه من صور متعددة واعتقادات متباينة؛ من جانب، والمحبة والتسامح والتعاطف مع أصحاب الديانات الأخرى؛ من جانب آخر: هو بيت القصيد هنا في مبحث النزعة الإنسانية عند المتصوفة.

أما الأصل الذي بنى عليه الصوفية قولهم بوحدة الأديان من منظار

---

(١) ينظر المبحث الرابع من الفصل الخامس.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٥٧.
(٣) ديوان ابن الفارض، التائية الكبرى، البيتان: ٤٦٥-٤٦٦: ص٢٧٦.
(٤) الإنسان الكامل: ١/١٩-٢٠.

النزعة الإنسانية: فيظهر من خلال نظرتهم إلى البشر على أنهم إخوة في الإنسانية ؛ وأن الخلاف في العقائد لا يضر، فهو خلاف جزئي بسيط، لا يؤثر على رباط الإخوة الإنساني. كما تتجلى النزعة الإنسانية عند المتصوفة في السعي إلى نشر مبدأ التسامح بين الأديان لأن كل أهل ملة ينشدون الحق بطريقتهم الخاصة، ووفق السلوك الذي ترتضيه أنفسهم.

يقول جولدتسيهر(١): «ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحدانية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم.. والإسلام ليس موضع استثناء في دعوى الصوفية. وهي عدم المبالاة بالأديان كافة ... حتى لقد قيل: «إن السبل المؤدية إلى الله هي بقدر عدد أرواح الناس»(٢).

والدعوة إلى الإنسانية باب واسع في هذا العصر؛ ولجه دعاة الوحدة بين الأديان؛ يقول اللبناني أديب صعب: «إن التوفيق بين الأديان والمذاهب ضروري جدًا في كل زمان ومكان.. والمطلوب ليس أن يبدل المرء دينه؛ بل أن يقبل الآخرين على دينهم. وهذا يقتضي قيام

---

(١) اجنتس جولدتسيهر، مستشرق مجري من أصل يهودي، ولد سنة (١٨٥٠م) في المجر. درس في بودابست، ثم أكمل دراسته في برلين سنة (١٨٦٩م) وعاد أستاذًا في جامعة بودابست. رحل في بعثة علمية فزار مصر والشام وفلسطين. صار أستاذًا للغات السامية سنة (١٨٩٤م) في بودابست. له دراسات متنوعة في التراث الإسلامي في دائرة المعارف وغيرها فيها مغالطات ظاهرة. توفي سنة (١٩٢١م) ينظر موسوعة المستشرقين: ص١١٩.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام. جولدتسيهر: ص١٥٢.

مفكرين ومفسرين في كل دين ؛ يعمل كل منهم على تفسير دينه انطلاقًا من الإنسانية الواحدة، ووصولًا إلى الإنسانية الواحدة ؛ مع عدم المفاضلة بين الأديان، أو طمس الأنبياء، أو إحالة العناصر الخاصة في هذا الدين أو ذاك على الظل»[١].

وظهرت النزعة الإنسانية في تاريخ التصوف في مراحله الأولى تقريبا ؛ عند مبتدعة الزهاد، من خلال دعوتهم للرحمة والتسامح ولين الجانب وخفض الجناح، وعبر اللجوء إلى الألفاظ العامة التي يدخل فيها المسلمون وغيرهم، كلفظ البشر، والناس، والخلق ونحوها في التعبير عن نزعتهم الإنسانية الشاملة. فمن ذلك أن إبراهيم بن شيبان[٢]، قال وقد سأله ابنه إسحاق عن كيفية الوصول إلى الورع ؟ فقال إبراهيم: «بأكل الحلال وخدمة الفقراء». فسأله من الفقراء ؟ فقال : «الخلق كلهم»[٣].

كما ظهرت عند كثير منهم الرغبة الجامحة في التضحية بالنفس فداء للبشر قاطبة، ولو كان ثمن هذا الفداء الخلود في النار، بحيث يتسع جسده للنار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره. كما صاحب ذلك منهم الطلب الملح من الله على أن يعم برحمته البشر كلهم مؤمنهم وكافرهم، تقيهم وفاجرهم. فيذكر عن الدسوقي أنه طلب من الله يزداد له في جسمه، فزيد، ثم طلب ذلك مرارًا وفي كل مرة يزاد، حتى سأله الجبار

---

(١) الأديان الحية نشوؤها وتطورها، أديب صعب: ص٢٢٢.

(٢) إبراهيم بن شيبان القرميسني، نسبة إلى قِرْمِيسين من جبال العراق. صحب أبا عبدالله المغربي ثلاثين سنة، توفي سنة (٣٣٠هـ) وقيل سنة (٣٤٨هـ). ينظر: طبقات الصوفية: ص ٤٠٢، والمنتظم: ١٤/ ١١٩.

(٣) طبقات الأولياء، لابن الملقن: ص٢٢، وطبقات الصوفية: ص ٤٠٤-٤٠٥.

تعالى عن سبب ذلك فقال الدسوقي: «إنك قلت وقولك الحق في كتابك العزيز: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨] وأنا أريد أن أملأ جهنم وحدي»(١).

وسئل أبو يزيد: بما وجدت هذه المنزلة؟ فقال: «أكرمني الحق بثماني كرامات وذكر منها رضيت بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقة عليهم»(٢).

وحكى عن الشبلي أنه قال أيضاً: «اللهم إن كنت تعلم أن فِيَّ بقية لغيرك فأحرقني بنارك، لا إله إلا أنت»(٣).

وقال الحلاج: «وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك أستحقر الراسيات، وأستخف الأرضين والسماوات. وبحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها. ولو عرضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني. فاعف عنْ الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسألك بحقي، فافعل بي ما تريد»(٤).

ويعتبر مبدأ التضحية فداء للبشر من الأسس التي قامت عليها النصرانية المحرفة، وهي بدورها استمدتها من الأديان الوثنية القديمة:

---

(١) التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام. الخطيب ص٢٨٢ عن تبرئة الذمة في نصح الأمة محمد عثمان البرهاني. وينظر طبقات الشعراني: ١/ ١٥٤.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور: ٨٨.
(٣) اللمع، للطوسي: ص٤٨٩.
(٤) أخبار الحلاج: ص٦٨.

كالهندوسية والبوذية، والديانة المصرية[١]، وهو بعينه ما نراه عند هؤلاء المتصوفة، وسعيهم لفداء البشرية كلها من العذاب في الآخرة، وهذا بلا شك ينم عن إيمان عميق من المتصوفة بوحدة البشر والتآخي الإنساني بين جميع الأجناس.

قال ابن الجوزي رحمه الله وهو يرد على البسطامي في قوله: «إلهي ! إن كان في سابق علمك أنك تعذب أحدًا من خلقك بالنار فعظم خلقي حتى لا تسع معي غيري»[٢].

«هذا القول خطأ من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه قال: «إن كان في سابق علمك» وقد علمنا قطعا أنه لا بد من تعذيب خلق بالنار، وقد سمى الله عز وجل منهم خلقًا: كفرعون، وأبي لهب. فكيف يجوز أن يقال بعد القطع واليقين: «إن كان» !

الثاني: قوله: «تعظم خلقي» فلو قال: لأدفع عن المؤمنين؛ ولكنه قال: «حتى لا تسع غيري» فأشفق على الكفار أيضًا، وهذا تعاط على رحمة الله عز وجل.

الثالث: أن يكون جاهلاً بقدر هذه النار، أو واثقًا من نفسه بالصبر؛ وكلا الأمرين معدوم عنده»[٣].

---

(١) ينظر كتاب: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، لمحمد طاهر التنير رحمه الله: ص٤٨-٥٦. حيث ساق أمثلة متنوعة على عقيدة الفداء في الديانات الوثنية، وفي النصرانية.

(٢) تلبيس إبليس: ص٤٢٠، والنور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص١٤٨.

(٣) تلبيس إبليس: ص٤٢٠.

ووصلت ببعضهم الجرأة على أن يطلب من الله تعالى أن يشفع للناس. كافة فهذا الشبلي يقطع بأنه سيشفع لبقية الأمم التي لن يشفع لها الأنبياء؛ ولعل هذا لشعوره بعلو مكانته عليهم، ورغبته في الرحمة واسعة بحيث لن يبقى في النار أحد.

يقول الشبلي: «والله لا رضي محمد ﷺ وفي النار من أمته أحد. إن محمداً يشفع في أمته، وأشفعُ بعده في النار حتى لا يبقى فيها أحد»(١).

قال ابن عقيل(٢) رحمه الله: «الدعوى الأولى على النبي ﷺ كاذبة فإن النبي ﷺ يرضى بعذاب الفجار، كيف؟ وقد لعن في الخمر عشرة. فدعوى أنه لا يرضى بتعذيب الله عز وجل للفجار: دعوى باطلة، وإقدام على جهل بحكم الشرع. ودعواه- بأنه من أهل الشفاعة في الكل، وأنه يزيد على محمد ﷺ: كفر لأن الإنسان متى قطع لنفسه بأنه من أهل الجنة؛ كان من أهل النار. فكيف وهو يشيد لنفسه بأنه على مقام يزيد على مقام النبوة؛ بل يزيد على المقام المحمود، وهو الشفاعة العظمى»(٣).

أيضا فإن المتصوفة ومن مبدأ إنساني جبري التمسوا العذر لكل

---

(١) تلبيس إبليس: ص٤٢٢.

(٢) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، ولد سنة (٤٣١هـ) رزقه الله ذكاء، وقوة حفظ، توج ذلك بحسن ديانة، حمل عليه الحنابلة وهجروه؛ لاعتزال شاب عقيدته أول مره، ثم تاب منه، وألف في ذمه. توفي رحمه الله سنة (٥١٣هـ) ينظر الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٤٢، والمنهج الأحمد: ٣/ ٧٨.

(٣) تلبيس إبليس: ص٤٢٢-٤٢٣.

كافر بالله ومشرك؛ فالبسطامي يعتذر لليهود، وطلب من الله أن يعفو عنهم. فيقول وقد جاز على مقابر اليهود: «ما هؤلاء حتى تعذبهم؟ كُفَّ! عظام جرت عليهم القضايا. اعف عنهم!(١) واجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون. ومر بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»(٢).

وكان أبو يزيد يقول: «إلهي! تعذب أقوامًا في النار غداً من الأجنبية لا يعرفون معذبهم، فهلا تعذبني فأعرف معذبي؟»(٣).

وقال ابن عربي: «﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٥٦﴾ [هُود: ٥٦]، فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير مغضوب عليهم من هذه الوجه، ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً، فكذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة»(٤).

ويقول الشعراني: «اعلم أن الموحد سعيد بأي وجه كان توحيده وإن لم يكن مؤمناً بكتاب ولا رسول ويدخل الجنة»(٥).

والصوفي الكردي أحمد خاني يتمنى الخير لبني البشر جميعًا، ويطلب من الله أن ينقذ كل بني آدم من النار، فيقول : «حاشا لكمال رأفتك، وجلالك ورحمتك ؛ أن تجعل كفرنا ومعاصينا ذريعة لعقابنا،

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي: ٢٧-٢٨ عن ماسنيون: «مجموع نصوص غير منشورة» ص٣٠-٣١. وينظر ميزان الاعتدال: ٢/ ٣٤٦. وتاريخ الإسلام، (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص١١٢.
(٢) اللمع، للطوسي: ص ٤٧٣.
(٣) النور من كلمات أبي طفيور: ٦٤.
(٤) فصوص الحكم: ص ١٠٦.
(٥) اليواقيت والجواهر للشعراني: ٢/ ٥٨.

وأنت الإله الملك، حاشا أن يليق بك هذا النوع من الجزاء والمكافأة على أعمال العباد المقدرة عليهم، سواء عندك الكفر والإيمان، النعيم والنيران. إن أظهرت غضبك علينا سيتحول النعيم إلى جحيم. وإن أفضت علينا سحائب رحمتك فإن الجحيم سينقلب إلى نعيم. وإننا وإن كنا كفارًا وعصاة؛ نأمل جميعًا في رحمتك ومغفرتك»[(١)].

وابن عربي يرى أن «رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً»[(٢)]، وأنها «عمت كل عين»[(٣)]، وفي ذلك يقول:

فرحة الله في الأكوان سارية ... وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلى إذا علمت ... من الشهود مع الأفكار عالية

فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة، وذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها، فكل موجود مرحوم»[(٤)].

أما ابن سبعين فقد ذهب إلى القول بأن الرحمة الإلهية هي الفاعلة في هذا الوجود، وسارية في الكل، ويدخل فيها الجميع، وشاملة المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، وبمقتضاه يدخل الكل الجنة، كيف ما كان الفعل الذي يصدر عن الإنسان خيرًا أو شرًا، إيمانًا أو كفرًا، يقول ابن سبعين: «صح أن الرحمة هي الفاعلة، ولها يرجع، ولا يعتبر العمل معها، وبها يدخل الكل الجنة .. رحمة الله هي الفاعلة وهي العامة، وهي مهيأة للخير، وهي جاءت بالخير، وهي عصمت من

(١) ملحمة ميم وزين، أحمد خاني: ص٣٧-٣٨. وينظر ص٢٩ من نفس الكتاب.
(٢) فصوص الحكم: ص١٧٧.
(٣) فصوص الحكم: ص١٧٧.
(٤) فصوص الحكم: ص١٧٧-١٧٨. بتصرف.

الشر، وهي حفظت، وهي هدت، وهي أرشدت، وهي هو ولا شيء مثلها»(١).

وبهذه الرحمة فإن النار لا يبقى لها أي أثر على ساكنها لأنه مشمول بالرحمة العامة؛ فلا تضره النار أبدا، يقول ابن سبعين: «لا بد للنار أن يعدم عامرها، فينتقل بذلك إلى أحسن حال، ويستدرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة.. وفي قوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسرَاء: ٨٤]، وأطلق القول على المؤمن والكافر وجعل الرحمة عليهما»(٢).

ويقول العطار في إحدى حكاياته مبينًا شمول الرحمة في الآخرة للمؤمنين والكفار على حد سواء: «الرحمة شمس مشرقة، ونورها يعم جميع الكائنات، فانظر رحمة الله، فقد عاتب نبياً من أجل كافر، قال الحق تعالى: لقد استغاث قارون متلهفًا حيث قال: «إن لك يا موسى سبعين حملًا». فأجابه موسى: «لن تعطى حملًا واحدًا، إلا إذا خاطبتني لحظة بذلة». فاستأصلت شأفة الشرك من روحه، وخلعت على صدره خلعة الدين، أما أنت يا موسى، فقد أهلكته بالعديد من الآلام، وجعلته ذليلًا، ووضعت رأسه في التراب، فلو كنت خالقه، لاستمرأت تعذيبه. إن من يرحم عديمي الرحمة، يجعل أهل الرحمة أولياء نعمته، فبحار فضله لا تنضب»(٣).

ويسوق العطار قصة لأحد عباد الأصنام يبين فيها أن الله تعالى قبل

---

(١) رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية: ص٣٢٠.

(٢) رسائل ابن سبعين، الرسالة الرضوانية: ص٣١٧.

(٣) منطق الطير: ص٢٦٠.

دعاء هذا المشرك، وغلب الرحمة : «كان جبريل ذات ليلة في السدرة، يسمع صوت عبد في الحضرة يقول «لبيك» فقال : إن عبدًا يدعو الله الآن، وأنا لا أعرف ذلك الشخص الذي يدعوه، وكل ما أعلم أنه عبد له مكانته، حيث ماتت نفسه، وحيي قلبه...، ذهب جبريل، فرآه هناك، حيث كان يناجي الأصنام بذلة وانكسار، فانطلق لسانه قائلًا : إلهي : لتمزق تلك الحجب، واكشف لي ذلك السر، فهل تجيب بلطفك من يكون بالدير يناجي الأصنام؟ قال الحق تعالى : إن له قلبًا أسود، لذا لا يعرف طريق الضلال الذي سلكه، وإذا كان قد أخطأ ذلك الخسيس من الغفلة .. فلا أسلك طريق الخطأ معه وأنا في تمام المعرفة، والآن أهبه الطريق إلى الحضرة، وسيطلب لطفنا له المعذرة. قال هذا، وهدى روحه إلى الطريق، فلهج لسانه بذكر ربه. متى تدرك أن أصول تلك الملة، هي السير إلى الأعتاب بلا عذر أو علة، فإن لم تدرك الأعتاب مطلقًا، فلن يكون أي متقاعس أقل منك اضطرابًا، إن الجميع لا يسلمون بالزهد، كما لن يقبل الجميع نحو أعتابه»[1].

ويذهب الجيلي إلى أن الله يغفر للمشركين عندما يتجلى باسمه الغفور، يقول الجيلي: «اسمه الغفور: هو الذي لا يؤاخذ على ذنب كائنًا ما كان الذنب. والفرق بينه وبين اسمه الغافر: أن الغافر يخص بالمغفرة، والغفور يعم بها. فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النِّسَاء: ٤٨]، هذا من حيث تجلي اسمه الغفار؛ فإنه تخصيص للمغفرة بما دون الشرك، فمفهوم أهل الظاهر من نص الآية: أنه لا يغفر الشرك على الإطلاق. ومفهوم أهل الحقائق

---

(١) منطق الطير: ص ٢٥٨-٢٥٩.

منها: أنها لا يغفر الشرك في تجلي اسمه الغافر على التقييد، ويغفره في تجلي اسمه الغفور، وقد صرح بذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزُّمَر: ٥٣]، فعلم أن مغفرة الذنب على الإطلاق هو لتجلي اسمه الغفور؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٩٨﴾﴾ [يُوسُف: ٩٨]، عقيب قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ ولا ذنب أعظم من الشرك؛ فينبغي أن يكون داخلا تحت هذا العموم»[1].

والشرك بلا شك داخل في عموم الآية فيغفر الله لمشرك إذا تاب من شركه، أما إذا مات على الشرك فهو في النار خالداً فيها كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البَيِّنَة: ٦]، ولا تشمله الرحمة كما زعم الجيلي، والآيات التي بعدها تبين ذلك حيث يقول جل وعلا: ﴿وَأَنِيبُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا۟ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾ وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزُّمَر: ٥٤-٥٥] والآيات بعدها. فلا بد من التوبة الصادقة، والإنابة إلى الله تعالى، واتباع ما أنزل إلينا من عنده سبحانه، ومما أنزل: الإيمان بالله الواحد الأحد العزيز الصمد إلهًا ومعبودًا وربًا، لا شريك له في ألوهيته ولا في ربوبيته، والإيمان بمحمد ﷺ رسولًا ونبياً، وطاعته فيما أمر، والإيمان بأن الإسلام هو الدين الذي لن يقبل الله من أحد سواه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عِمرَان: ١٩].

---

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٢٢-١٢٣.

ويقول الجيلي مؤكدًا شمول الرحمة والرأفة لكل كافر ومشرك في الدنيا والآخرة: «الرأفة: هي عبارة عن شمول الرحمة للكون في سائر أحواله؛ حتى لا يكون الكون في حاله إلا وقد شملته الرأفة سواء ظهرت فعرفها الكون، أو خفيت عنه فلم يعرفها. وهذه الرحمة السابغة الصادرة من الرأفة الإلهية محيطة بالكون أعلى وأسفل شقيًا وسعيدًا، في الدنيا والآخرة والجنة والنار، وفي جميع المواطن سواء عرفت أم جهلت فإنها حاصلة؛ لكنها تتفاوت على قدر ظهوره وبطونه»(١).

ويقول التلمساني: «مقام الرحمانية لا يبقى فيه خلاف»(٢) ثم ذكر عبارة عبد الرحيم شيخ ابن الصياغ في الصعيد الأعلى من أرض مصر، وهي قوله: «كنت أنكر على نفسي أن أكون في بلد يكون فيه يهودي، أو نصراني، وأنا الآن لا أستنكف أن أعانقهم»(٣)؛ لأن اليهود والنصاري- بحسب هذا المفهوم الصوفي- إخوة في الإنسانية تشملهم الرحمة الربانية في الآخرة «لأن رحمة الرحمن وسعت كل شيء، وكل من وسعت رحمته إياه فهو مرحوم»(٤)؛ فبالتالي ينبغي موالاتهم ومحبتهم. وفي هذا مخالفة ظاهرة لصريح الكتاب والسنة حيث وردت النصوص بتحريم مولاتهم ومحبتهم.

وما ذهب إليه هؤلاء المتصوفة يناقض نصوص الكتاب والسنة،

(١) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ١٩٤.
(٢) شرح مواقف النفري: ص ١٩٤.
(٣) شرح مواقف النفري: ص١٠٦، ٩٧-٩٨. وعبدالرحيم هذا لم أجد ترجمته.
(٤) مرآة العارفين، لجمال الدين الأفغاني، ضمن الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني: ٢/ ٤٤.

والتي تنص على أن من لم يدن بالإسلام فهو من أهل النار، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمران: ٨٥]، وقال ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»[١].

وخلط المتصوفة في دعوتهم للوحدة بين الأديان من منطلق إنساني بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة، فانطلقوا في مفهومهم للرحمة على تنزيل ذلك كله في حق الكفار والمشركين، وخلطوا بين الرحمة العامة التي يشترك فيها البشر كلهم، وبين الرحمة الخاصة للمؤمنين: فالرحمة العامة التي يشترك فيها المؤمن والكافر، والبر والفاجر هي التي وسعت الخلق في أرزاقهم، وأسباب معايشهم، ومصالحهم وبها يتراحمون، أما الرحمة الخاصة المقتضية لسعادة الدنيا والآخرة فهي للمؤمنين حيث ألهمهم الله الإيمان في الدنيا، وينجيهم في الآخرة من النار، دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ﴾ [الأعراف: ١٥٦-١٥٧]. وبهذا القيد خرج من الرحمة الخاصة إبليس واليهود والنصارى وسائر الملل، ودخلت أمة الإسلام وحدها[٢].

ومن هذا المفهوم الإنساني الواسع المتضمن للمحبة الصادقة

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

(٢) ينظر تفسير الطبري: ١٣/ ١٥٩، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، للقرطبي: ١/ ٧٣.

للمخالف في الملة ينطلق الصوفي النقشبندي المعاصر أحمد كفتارو[(١)] في دعوة لوحدة أخوية إنسانية في ظل الأديان الإبراهيمية: «أخوة في الإنسانية يلتقي عليها المسلمون مع البشر كافة سواء كانوا من أصحاب الديانات السماوية أو من مذاهب وملل أرضية»[(٢)].

يقول أحمد كفتارو في محاضرة له بعنوان «وحدة الأديان واللقاء

---

(١) هو أحمد بن محمد أمين كفتارو. ولد سنة (١٣٣٠هـ-١٩١٢م)، تلقى تعليمه على عدد من علماء الشام على رأسهم والده (١٢٩٤-١٣٥٧هـ)، وتلقى عنه أيضًا التصوف على الطريقة النقشبندية، وتولى مهام الوعظ والإرشاد والتعليم بعد وفاة والده. شارك في تأسيس رابطة العلماء في الجمهورية العربية السورية عام (١٩٤٦م). تولى منصب الإفتاء في سورية منذ عام (١٩٦٤م) حتى وفاته. رئيس مجمع أبي النور الإسلامي منذ تأسيسه عام (١٩٧٤م) حتى وفاته يوم الأربعاء: ١٦/ ٧/ ١٤٢٥هـ. عضو في عدد من المؤتمرات والمجامع والمنظمات الإسلامية كما شارك في كثير من لقاءات الحوار بين الأديان. ويعتبر من الدعاة إلى تجديد التصوف في هذا العصر وإلى اتباع ميثاق العمل الصوفي الذي يضم الحركات الصوفية ضمن مكتب تنسيق، وله محاضرة موسومة بـ «تجديد التصوف وإعادته إلى القرآن والسنة وميثاق العمل الصوفي» ألقيت أمام اجتماع لجنة التنسيق والمتابعة للطرق والحركات الصوفية في القيادة الشعبية الإسلامية العالمية، خلال الفترة ٢١-٢٣/ ٣/ ١٩٩٥م. في باكو بأذربيجان. تنظر المحاضرة وترجمة موسعة في الموقع الرسمي للشيخ أحمد كفتارو على الإنترنت: كما ينظر كتاب: «الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح» إعداد: محمد الحبش.

(٢) «موقف الإسلام من الأديان السماوية» محاضرة للشيخ كفتارو في المؤتمر الإسلامي المنعقد في بوفالوا - نيويورك خلال الفترة: ٢٣-٢٧/ ٥/ ١٩٩٧م. ينظر www.kuftaro.org/arabic/index.htm موقع الشيخ أحمد كفتارو على الإنترنت، وينظر كلمته التي ألقاها في شهر حزيران سنة ١٩٨٦م في موسكو في المؤتمر الذي انعقد بمناسبة (مرور ألف سنة على إنشاء الكنيسة في روسيا) في كتاب الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطقة من مساجد دمشق: ٢/ ٧٢٥، و الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح: ص١٤٢-١٤٤.

بين الإسلام والمسيحية» إن «تلاقي الديانتين (أي الإسلامية والنصرانية) في أصولهما وأهدافهما جعلت الكثير من العلماء ورجال الدين في مشرقنا العربي وغيره من أبناء الديانتين والكثير من الأدباء والشعراء يشمرون عن سواعدهم بالدعوة والتبشير إلى تعاون وبحث وتلاق وحوار بين الإسلام والمسيحية لتحقيق مصلحة الإيمان والمؤمنين بل والأخوة والسلام للبشرية جمعاء»(١). ويقول: «أيها الإخوة. لقد دفع هذا الشعور الأخوي بين المسلمين والمسيحيين الشاعر المسيحي الكبير حليم دموس وهو من كبار شعراء المشرق العربي أن يقول في قصيدة له حول ذلك:

لعمرك ما الأديان إلا نوافذ ... ترى الله منها مقلة المتعبد

وأقسم لو يدري الورى كنه دينهم ... لما فرقوا ما بين عيسى وأحمد

فألمس في القرآن عيسى بن مريم ... وألمح في الإنجيل روح محمد

وأما الشاعر الشهير المسلم أحمد شوقي، أمير الشعراء العرب فيقول:

ما كان مُختلفُ الأديان داعية ... إلى اختلاف البرايا أو تعاديها

الكتبُ والرسل والأديان قاطبةً ... خزائنُ الحكمة الكبرى لواعيها

محبة الله أصل في مراشدها ... وخشية الله أسٌّ في مبانيها»(٢)

---

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٦.

(٢) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٧. وأبيات شوقي، سبق ذكرها وتخريجها. وينظر في كتاب الشيخ أحمد =

ويقول كفتارو أيضا: «وبعد أن التقت في الجوهر واللب فروع العائلة الإبراهيمية، حيث الأصول واحدة والأنبياء أبناء علات، بعد هذا أليس من الواجب علينا نحن المؤمنين من كل الديانات السماوية أن نلتقي ونتعاون؟»[(١)].

وفي مستهل محاضرة له بعنوان: «العمل المشترك تحت راية الإيمان» يشكر كفتارو الله تعالى أن «أتاح لنا فرصة هذا اللقاء مع إخوة لنا في البشرية» ويبين كفتارو أن الوحدة بين الأديان الإبراهيمية خصوصا بين الإسلام والمسيحية تقوم على أساس أنهما «يؤمنان بالإله الخالق الواحد، وبيوم القيامة، وبالعمل الصالح الذي يسعد الإنسان، وينقذه من عذاب الله ويدخله فردوسه»[(٢)].

ويحث كفتارو رجال الدين من مختلف البلدان والأديان أن يؤكدوا

= كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح ص٨٥-٨٦: دعم الشيخ كفتارو للشاعر النصراني حليم دموس وغيره من نصارى لبنان في دعوتهم لوحدة الأديان.

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا - النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٨.

(٢) «العمل المشترك تحت راية الإيمان» محاضرة لأحمد كفتارو ألقاها في مؤتمر (السلام من أجل الإنسانية) المنعقد في فينا - النمسا خلال الفترة: ٣٠/ ٣-٤/ ٤/ ١٩٩٣م. عن الموقع الرسمي لأحمد كفتارو على شبكة الإنترنت. ويفصّل أحمد كفتارو ما أجمله هنا حول الأسس التي يمكن أن توحد بين الأديان في كلمة بعنوان: «الحوار بين الإسلام والمسيحية: نهاية الحروب الصليبية أم بداية جديدة» ألقيت في مؤتمر منبر sad تحت رعاية الأكاديمية السويسرية للتنمية، المنعقد في بال - سويسرا خلال الفترة ٢٦-٢٧/ ١١/ ١٩٩٥م. وكذلك في كلمته المعنونة بـ «آفاق المستقبل ودعم الحوار بين المسلمين والغرب» قدمت في المؤتمر التاسع للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد تحت شعار: الإسلام والغرب: الماضي الحاضر المستقبل في القاهرة من ١٣-١٦/ ٧/ ١٩٩٧م. ينظر موقع الشيخ على الشبكة.

«لكل الناس أن الله وأنبياء الله، وخاصة أبناء شجرة إبراهيم عليه السلام ؛ لا ترضى إلا الأخوة والسلام والمحبة بين أبناء البشر»(١).

ويقول: «إن جميع الديانات السماوية ذات مصدر واحد وهدف واحد، والقرن القادم الحادي والعشرون إنما هو قرن الإيمان، وعلى جميع المسئولين في العالم وعلى رأسهم قادة الأديان في العالم أن يبذلوا الجهد المخلص لجعل القرن القادم قرن تآلف وحوار وتعاون، بين أتباع الديانات لا أن يجعلوه قرن صراع وتناقض فيما بينهم»(٢).

ويقول : «أيها الأخوة والأخوات إنني متفائل ومستبشر بأن المسيحي لا بد وأن يعانق المسلم، وأن الإنجيل لا بد وأن يتصافح مع القرآن، إنهما ملتقيان عندنا في الشرق منذ القديم ؛ لكني أرى أنهما سيلتقيان مرة أخرى بإذن الله في عصرنا الحديث وفي كل أنحاء العالم ليضيفا على الكون روحاً جديدة يشم منها الإنسان رائحة الحب والإخاء والسلام عدا عن مكافأة الله ورضوانه في الآخوة»(٣). ويقول : «أجد

---

(١) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا- النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ١٩.

(٢) «العلاقات بين أبناء الديانات السماوية»: كلمة أحمد كفتارو التي ألقاها في مجمع أبي النور الإسلامي بدمشق بحضور الدكتور جورج كيري رئيس أساقفة كانتربري والوفد المرافق له، الجمعة: ١٢/ ١٠/ ١٤١٩هـ الموافق ٢٩/ ٩/ ١٩٩٩م. عن الموقع الرسمي لأحمد كفتارو على شبكة الإنترنت: www.kuftaro.org/arabic/ index.htm وينظر في موقع كفتارو محاضرته: «الإخاء الإسلامي المسيحي حقيقة تاريخية وضرورة اجتماعية» ضمن فعاليات ندوة الإخاء بين أبناء الأديان المنعقدة في مكتبة الأسد بدمشق خلال الفترة: ٢٤-٢٥/ ١/ ٢٠٠٠م.

(٣) المحاضرة التي ألقاها كفتارو في جامعة فينا- النمسا في ١٨/ ٥/ ١٩٧٩م، وهي مطبوعة ضمن كتاب محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي: ٢/ ٢١.

تقاربًا، بل تحاببًا، بل اتحادًا ووحدة تتمثل بين أبناء سيدنا عيسى وأبناء سيدنا محمد... أجد تجاوبًا وتعاونًا صادقًا يتحقق بين أبناء الإنجيل وأبناء القرآن»[(١)].

العبارات السابقة صادرة عمن يتصدر الإفتاء في بلد عربي مسلم، وممن جعل حجته ودليله على صدق دعواه الشعر، والعبارات العاطفية الجياشة، لا القرآن ولا السنة. وفي دليله وحجته من التهافت والسقوط ما لا يحتاج معه إلى بيان. ولا أعلم هل غاب عن الشيخ آيات القرآن الكثيرة التي تبين أن من يدعو لإخوتهم هم كفار مشركون بنص كتاب الله الكريم؟ ألم يقرأ، ويسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عِمرَان: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥].

وفي دلالة واضحة على عدم تعظيم الله وتقديره حق قدره، ذهبت المتصوفة إلى أن الرحمة والعفو عن الخلق ليس تفضلا من الله تعالى ؛ بل هذا هو أقل القليل الذي يستحقه البشر من ربهم. حيث إنه تعالى وصف نفسه بالرأفة والرحمة ؛ ومن هذا الجانب أوجب المتصوفة على الله تعالى أن يغفر لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم. خصوصًا أن الطاعة

---

(١) محاضرة إذاعية أحمد كفتارو ألقيت بتاريخ ١٦/ ٣/ ١٣٨٠هـ الموافق ٧/ ٩/ ١٩٦٠م. عن كتاب تلميذه الدكتور محمد حسن الحمصي: الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق: ١/ ٥٢٧.

لا تنفع الرب، كما أن المعصية لا تضره.

يقول البسطامي : «لو غفر لجميع الخلق لما كان منه بكبير حيث قال : إني على الخلق رؤف رحيم»[١]. وقال البسطامي : «إذا كان يوم القيامة، وأدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، فأسأله أن يدخلني النار. فقيل : لم؟ قال : حتى تعلم الخلائق أن بره ولطفه في النار مع أوليائه».

قال ابن الجوزي: «هذا الكلام من أقبح الأقوال لأنه يتضمن تحقير من عظم الله أمره»[٢].

والبسطامي هنا يستخف باليوم الآخر، وما يذكره الإسلام من الجنة والنار وكل ما يشعر بالحس، ويرى أنه لا فرق بين الجنة والنار فكلاهما سجن، ولا تتميز الجنة بشيء يستفيد منه البشر، بل يجب على الله أن يترفع في استخدامها لثواب البشر أو عقابه.

قال أبو يزيد: «لو تغفر من رأس آدم إلى يوم القيامة غفرت عن قبضة تراب. ولو تحرق بالنار من رأس آدم إلى يوم القيامة أحرقت قبضة تراب»[٣]. وهذه عبارة فيها نوع من اللوم لله في تعذيبه للبشر.

ومثله الرفاعي حين سئل: «لو كانت جهنم لك ما كنت تصنع بها؟ تعذب بها أحدًا. فقال : لا وعزته، ما كنت أدخل إليها أحدًا»[٤]. فالرفاعي جعل من نفسه أكثر رحمة وكرمًا من الله تعالى.

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٢.
(٢) تلبيس إبليس: ص ٤١٤-٤١٥.
(٣) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٠٤.
(٤) تاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٥٧١-٥٨٠هـ): ص ٢٥٢.

ويرى سنائي أن فضل الله ورحمته تجعل الناس موحدين، يقول سنائي : «يا رب من فضلك ورحمتك اجعل القلب والروح جديرين بالنظر إلى اسمك. والكفر والدين كلاهما في طريقك مسرعان، قائلين : وحده لا شريك له»(١).

ويقول ابن عربي : «وقد وجدنا في نفوسنا، ممن جبلهم الله على الرحمة : أنهم يرحمون جميع عباد الله؛ حتى لو حكمهم الله في خلقه لأزالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة من قلوبهم، وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي ونحن مخلوقون أصحاب أهواء وأغراض، وقد قال عن نفسه جل علاه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم منا بخلقه، ونحن قد عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة، فكيف يتسرمد عليهم العذاب، وهو بهذه الصفة العامة من الرحمة إن الله أكرم من ذلك، ولا سيما وقد قام الدليل العقلي على أن الباري لا تنفعه الطاعات، ولا تضره المخالفات»(٢).

ويقول العطار : «إن جاز أن يقتصر عمل الجميع على الصلاة، لجاز أن تقتصر حكمته على المجاز»(٣).

يقول الجيلي: «الرحمة لا بد لها أن تعم الكافر والمسلم في الآخرة أيضا»(٤).

---

(١) حديقة الحقيقة، سنائي الغزنوي: ١/ ٢٨.
(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٢٧.
(٣) منطق الطير: ص ٢٦١.
(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص ٧٤-٧٥.

وما أوجبه المتصوفة على الله تعالى، ووصفه بالظلم ولومه على تعذيب الكفار كما هو المفهوم من نصوصهم، وتحقير خلقه ونحو ذلك من العظائم لا يقوله مسلم مؤمن بالله تعالى؛ فالله سبحانه وتعالى وصف نفسه بعدم الظلم فقال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال تعالى في الحديث القدسي: «إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا»[(١)] وذلك ليس عجزًا منه سبحانه بل لكامل عدله، ومن هذا الباب فإنه لا يعاقب أحدًا إلا بعد الإنذار والإعذار وقيام الحجة على العباد بكفرهم وإعراضهم عن طاعة الله وتكذيبهم رسله. كما جاء في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل» وفي لفظ: «ولا أحد أحبُّ إليه العذر من الله؛ من أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين»[(٢)].

فإعذار الناس بإرسال الرسل إليهم وإقامة الحجة عليهم مما يحبه الله تعالى ويرضاه. وإذا كان تعالى لا يعذب على ترك الإيمان إلا بعد بلوغ لحجة فمن باب أولى أنه لا يعذب أحدًا على تركه مأمورًا، أو فعله محذورًا إلا بعد قيام الحجة عليه. ونقل ابن حجر عن القاضي عياض في معنى الحديث قوله: «المعنى بعث الرسل للإعذار والإنذار لخلقه قبل أخذهم بالعقوبة، وهو كقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ

---

(١) رواه مسلم: كتاب البر والصلة (٥) باب تحريم الظلم، رقم (٢٥٧٧) ٤/ ١٩٩٤. من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري: التفسير سورة الأعراف (١) رقم (٤٦٣٧)، ومسلم: التوبة (٦) باب غيرة الله تعالى، وتحريم الفواحش رقم (٢٧٦٠) ٤/ ٢١١٤. والترمذي: الدعوات باب (٩٦) رقم (٣٥٣٠) ٥/ ٥٤٢-٥٤٣.

﴿حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]»[1].

فإذا أعرضوا وكذبوا بعد البلاغ كان مصيرهم النار جزاء كفرهم وتكذيبهم الرسل؛ عدلًا منه سبحانه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [البينة: ٦]، والنصوص الواردة في وعيد الكفار مشروطة بعدم توبتهم من شركهم وكفرهم، أما إن ماتوا على كفرهم بالله بعد قيام الحجة فهم مخلدون في النار.

وأما ما يوجبه الصوفية على الله من تلقاء أنفسهم، فهذا قول باطل معلوم فساده؛ إذ ليس لأحد سوى الله أن يوجب عليه تعالى، فالله أحق على نفسه ما أحق، وأوجب عليها ما أوجب وهذا من كمال حكمته وعدله وفضله؛ وليس لأحد منة عليه سبحانه فهو المتفضل على عباده، إن غفر لهم فبرحمته، وإن عاقبهم فبعدله سبحانه. وقد دلت النصوص أن الله تعالى أوجب على نفسه الرحمة والمغفرة للمؤمنين إذا تابوا وأصلحوا كما قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَـٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام: ٥٤] وقد استثنى سبحانه من أشرك به، فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]. فهؤلاء لا يدخلون في الرحمة والمغفرة لأنهم أعرضوا وماتوا وهم كفار كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴿٩١﴾﴾ [آل عمران: ٩١].

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ٤١١.

ومن منطلق الوحدة الإنسانية : كانت نظرة المتصوفة إلى العقوبات الشرعية، وما تستلزمه من إقامة الحدود والتعزيز، والأخذ على يد المجرمين : نظرة يكتنفها الكثير من الغموض، فلم يتعرض الأقطاب للعقوبات الشرعية، وتغيب عن أدبياتهم عبارة إقامة الحدود التي يرددها الفقهاء في مقام إجراء الحكم الشرعي بما فيه العقوبات. وأحاديث تنصرف إلى الرحمة بالخلق وتبدو وصاياهم عن حسن التعامل والتسامح موجهة للناس في علاقاتهم ببعضهم البعض. ولا شك في أنهم يستبشعون العقوبات الشرعية لقسوتها بزعمهم، وإن لم يتجرأوا على إنكارها وإنما أنكروا العقاب مفهوماً عامًا[١].

وإنكار العذاب وجد عند بعض فلاسفة النصارى كالفيلسوف : إريجنا. حيث يشك في وجود الجحيم، ومعنى الآلام في الآخرة. وليس الجحيم عنده إلا شقاء الضمير فقط[٢].

وقد لجأ المتصوفة إلى تحريف معاني النصوص الشرعية في إنكار العذاب في الآخرة، بل كل بني الإنسان عندهم من أهل النعيم. سواء كان هذا التحريف على حقيقته بحيث أنكروا أن يكون هناك عذابًا البتة، وفسروا حقيقة النار أنها النعيم المقابل لصفات الجلال، فأهل النار يتنعمون فيها لأنها تجل من تجليات الحق في صفات الجلال. أو كان هذا التحريف عن طريق الاستخفاف بالنار، وأن من السهولة بمكان إطفاؤها، أو قدرة الصوفي على ملئها لوحده ونحو ذلك.

يقول البسطامي «ما النار؟! لأستندن إليها غداً وأقول اجعلني

(١) ينظر مدارات صوفية، هادي العلوي: ٨١-٨٢.
(٢) ينظر الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني: ص٤٠.

لأهلها فداء. ما الجنة ! لعبة صبيان»(١).

كما تمنى البسطامي أن القيامة قد قامت؛ لينصب خيمته على جهنم فتراه النار فتخمد. يقول البسطامي: «وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على باب جهنم، فسأله رجل منا: ولما ذاك يا أبا يزيد؟ قال إني أعلم أن جهنم إذا رأتني تخمد، فأكون رحمة للخلق»(٢).

قال ابن عقيل - بعد أن حكى قولًا لأبي يزيد قريبًا مما سبق ذكره-: «من قال هذا كائن من كان، فهو زنديق يجب قتله؛ فإن الأهوان بالشيء ثمرة الجحد»(٣).

ويقول الحلاج ممعنًا في الاستخفاف بالنار: «لولا أن الله تعالى قال: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٨]؛ **لكنت أبصق في النار حتى تصير ريحانًا على أهلها**»(٤).

ويقول الدسوقي: «وقد كنت أنا وأولياء الله أشياخاً في الأزل، بين يدي قديم الأزل، وبين يدي رسول الله ﷺ.. ثم التفت إلي رسول الله ﷺ، وقال: «يا إبراهيم: سر إلى «مالك»، وقل له يغلق النيران، وسر إلى «رضوان» وقل له يفتح الجنان، ففعل «مالك» ما أمر به، وفعل

---

(١) ميزان الاعتدال، للذهبي: ٣٤٦/٢. وتاريخ الإسلام، للذهبي (وفيات ٢٦١-٢٨٠هـ): ص١١٢.
(٢) تلبيس إبليس: ص٤١٤. والنور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٤٧.
(٣) تلبيس إبليس: ص٤١٧.
(٤) أخبار الحلاج رقم (٥٤): ص٨٥.

رضوان ما أمر به !!»[١].

ويرى ابن عربي أن مآل الخلق- المؤمن منهم والكافر- إلى النعيم المقيم؛ فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه، يقول ابن عربي في حق أهل النار:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم ... على لذة فيها نعيمٌ مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صائن[٢]

يقول الرومي: «أهل النار في النار أسعد منهم في الدنيا»[٣].

وينكر الجيلي العذاب الحسي فيقول: «إن الحق تعالى من رحمته إذا أراد تعذيب عبد بعذاب في الآخرة أوجد له في ذلك العذاب لذة غريزية يتعشق بها جسد المعذب لئلا يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به من العذاب فيبقى في العذاب ما دامت تلك اللذة موجودة له فإذا أراد الحق تخفيف عذابه فقده تلك اللذة فيضطر إلى الرحمة وهو تعالى شأنه أنه يجيب المضطر إذا دعاه فحينئذ يصح منه الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به فيعيذه الحق من ذلك»[٤].

والله سبحانه وتعالى حذر من نار جهنم التي يستخف بها هؤلاء المتصوفة وما فيها من عذاب لا يطاق، فقال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝١٥ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ۝١٦﴾ [المعَارج: ١٥-١٦] وقال: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا

(١) الطبقات الكبرى للشعراني: ١/ ١٥٤.
(٢) الفصوص: ص٩٤. وينظر الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ١٢٣-١٢٤.
(٣) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص٣٢٥.
(٤) الإنسان الكامل: ٢/ ٧٨.

غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦]، وقال: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، وقال: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [الزخرف: ٧٧]، وقال ﷺ: «ناركم جزء من سبعين جزءًا من نار جهنم»(١).

ومن مبدأ الإنسانية الشامل يعتذر المتصوفة لإبليس على كفره واستكباره وعصيانه أوامر الله تعالى، وسعيه الدؤوب لإغواء بني آدم؛ فيعلل النابلسي رفض سجود إبليس لآدم بأن الأول «لم يشعر بباطنيه آدم عليه السلام التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهرية، فجهل ما أودعه الله تعالى في باطن آدم عليه السلام، ولو علم بذلك لبادر إلى السجود كالملائكة»(٢).

ويفسر الجيلي اللعنة على إبليس بأنه «طرد الحق له من حضرة القرب إلى حضيض البعد الطبيعي»(٣).

ويؤكد الجيلي إعجابه بإبليس وتقديسه له والحكْم له بأنه في منزلة لا يصل إليها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فيقول: «فلا يلعن إبليس أي لا يطرد عن الحضرة إلا قبل يوم الدين، لأجل ما يقتضيه أصله وهي الموانع الطبيعية التي تمنع الروح عن التحقق بالحقائق الإلهية وأما بعد ذلك فإن الطبائع تكون لها من جملة الكمالات فلا لعنة بل قرب

---

(١) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق (١٠) باب صفة النار، رقم (٣٢٦٥). ومسلم: كتاب الجنة (١٢) باب شدة حر نار جهنم، رقم (٢٨٤٣) ٤/ ٢١٨٤. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني، للنابلسي: ١٣٧.

(٣) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٨.

محض ؛ فحينئذ يرجع إبليس إلى ما كان عليه عند الله من القرب الإلهي وذلك بعد زوال جهنم لأن كل شيء خلقه الله لا بد أن يرجع إلى ما كان عليه هذا أصل مقطوع به فافهم، قيل إن إبليس لما لعن هاج وهام لشدة الفرح حتى ملأ العالم بنفسه فقيل له أتصنع هكذا وقد طردت من الحضرة فقال هي خلعة أفردني الحبيب بها لا يلبسها ملك مقرب ولا نبي مرسل»(١).

قال تعالى في شأن إبليس وطرده من الجنة ولعنه بعد استكباره أن يسجد لآدم عليه السلام: ﴿قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿٧٧﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٧٨﴾﴾ [ص: ٧٧-٧٨]، وقال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [ص: ٧٥] فإبليس كفره معلوم بالضرورة من دين الإسلام، كما أن كفره متفق عليه بين أهل الأديان قاطبة.



---

(١) الإنسان الكامل: ٢/ ٣٩. وينظر المثنوي، للرومي: ٢/ ٢٢٣-٢٣٣.

المبحث الثاني

مفهوم الإنسانية في الإسلام

ينطلق الإسلام في نظرته إلى الإنسان على أساس قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النِّسَاء: ١]. وجعل الإسلام الإيمان والتقوى والعمل الصالح المقياس الفعلي لهذه الوحدة الإنسانية: فبالإيمان يتفاضل الناس، وبالتقوى يتفاوتون في المنزلة. يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحُجرَات: ١٣]. ويقول الرسول ﷺ: «إن أنسابكم هذه ليست بمسبَّةٍ على أحد، كُلُكم بنو آدم طفُّ الصاع لم تملؤه، ليس لأحد على أحد فضلٌ إلا بدينٍ أو تقوى»[(١)]. كما جعل الإسلام أخوة الدين تعلو على إخوة النسب: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحُجرَات: ١٠]. وقال ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»[(٢)].

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٢٨/٥٤٨ رقم (١٧٣١٣)، ٢٨/ ٦٥٠ رقم (١٧٣٤٦)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ٩/ ٨١، رقم (٣٤٥٩)، والطبري في التفسير (سورة الحجرات): ٢٦/ ١٤٠، من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه وإسناد حسن (ينظر مسند الإمام أحمد الموضع السابق، حاشية المحقق). ومعنى «طَفُّ الصاع»: هو أن يقرب الإناء من الامتلاء من غير أن يمتلىء. أي: قريبٌ بعضكم من بعض؛ لأن طف الصاع قريبٌ من ملئه. ينظر: غريب الحديث، لأبي عبيد: ٣/ ١٠٦. والغريبين في القرآن والحديث، للهروي: ٤/ ١١٧٣.

(٢) رواه مسلم: كتاب البر والصلة والآداب (١٧) باب تراحم المؤمنين، رقم (٢٥٨٦) ٤/ ١٩٩٩م من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

والدعوة إلى الإنسانية بالمفهوم الصوفي تنافي سنة كونية ثابتة من سنن الله في خلقه وهي دفع الناس بعضهم ببعض، وضرب الحق بالباطل، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥١]، وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحَجّ: ٤٠].

والخلاف الذي يسعى المتصوفة إلى محوه بدعوتهم الإنسانية للوحدة بين الأديان، هو ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر، وينتهي إلى غاية عظيمة، وفق تدبير حكيم: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هُود: ١١٨-١١٩].

والدعوة إلى وحدة إنسانية بين البشر قوامها الإنسان وحده: دعوة هدامة تسعى لهدم الأديان، وإحلال المذهب الإنساني مكانها في سبيل تحقيق ما يزعمونه من محو العصبيات التي هي بزعمهم أصل العداوات والحروب بين الناس والأمم.

ودعوى الإنسانية هي قميص عثمان في كل مكان وزمان فالماسونية- وهي من أقدم المذاهب الهدامة- تدعو إلى الإنسانية ومحبة البشر كلهم بلا تمييز، والشيوعية تدعو كذلك إلى الإنسانية والسلام، ودعاة التوفيق بين الأديان ووحدتها في القديم والحديث يدعون إلى ديانة مبتكرة يرتضيها كل الناس، والفرق الباطنية كالإسماعيلية، والقاديانية والبهائية، تدعو إلى الإنسانية، وهناك دعوات أخرى تلبس هذا الثوب نفسه، وتدعو إلى تعاون البشر.

والتاريخ والواقع أيضا تكذب هذه الدعوة؛ فلم يخل تاريخ البشرية

إلى يومنا الحاضر من الحروب والقتال بين الأمم، والسعي لفرض ثقافة المنتصر ودينه، دون اعتبار للجانب الإنساني الذي يدعو إليه هؤلاء المتصوفة. لأن الصراع بين الحق والباطل سنة كونية كما سبق ذكره: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٥٣].

واعتبار الجانب الإنساني في التعامل بين البشر: من الإحسان إلى الفقير وإن كان كافرًا، وبر الوالدين والقيام بحقهما وإن كانا كافرين، والوفاء بالعهد، والصدق في التعامل بين بني الإنسان، ونحو ذلك: أمور دعا إليها الإسلام، وأقرها، وقد قال النبي ﷺ: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله عز وجل»[1]. قال ابن بطال رحمه الله عند شرحه لهذا الحديث: «فيه الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم كافرهم ومؤمنهم»[2]، ولا يلزم من ذلك أن يغير الإنسان دينه، أو أن يدعو إلى توحيد الأديان كما فعلت المتصوفة؛ لأن ذلك كله ليس من الإنسانية في شيء؛ إلا أن يدعو إلى دين الإسلام، دين الإنسانية جمعاء كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقد ورد في تفسير هذه الآية قولان:

القول الأول: أن الرحمة خاصة بالمؤمنين لا تشمل الكفار.

وأما القول الآخر: فهو أن الرحمة شاملة المؤمنين والكفار، وهذا الذي رجحه بعض المحققين كابن جرير الطبري، وابن القيم، وهو

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأدب (٢٧) باب رحمة الناس والبهائم، رقم (٦٠١٣). ومسلم: كتاب الفضائل (١٥) باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال، ورقم (٢٣١٩) ٤/ ١٨٠٩، من حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال: ٩/ ٢١٩.

ظاهر الآية[١]، ويشهد للقول بأن الآية على عمومها، ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة». ولفظ الناس يشمل المؤمن والكافر. وفي لفظ: قال: قيل يا رسول الله ادع على المشركين. فقال ﷺ: «إني لم أبعث لعانًا، وإنما بعثت رحمة»[٢].

أما كيفية حصول الرحمة للعالمين ببعثه نبينا محمد ﷺ فيمكن أن يُبيَّن من وجهين:

الوجه الأول: أن عموم العالمين حصل لهم النفع برسالته، أما أتباعه فنالوا به كرامة الدنيا والآخرة، وأما أعداؤه: فالمحاربون له عجل قتلهم، وموتهم خير لهم من حياتهم لأن حياتهم زيادة لهم في تغليظ العذاب عليهم في الدار الآخرة، وهم قد كتب عليهم الشقاء، فتعجيل موتهم خير لهم من طول أعمارهم في الكفر. وأما المعاهدون له، فعاشوا في الدنيا تحت ظله وعهده وذمته،،وهم أقل شراً بذلك العهد من المحاربين له. وأما المنافقون، فحصل لهم بإظهار الإيمان به حقن دمائهم وأموالهم وأهلهم واحترامها وجريان أحكام المسلمين عليهم في التوارث وغيره، وأما الأمم النائية عنه، فإن الله سبحانه رفع برسالته العذاب العام عن أهل الأرض، فأصاب كل العالمين النفع برسالته.

---

(١) ينظر تفسير الطبري: ١٠٦/١٧. وجلاء الأفهام، ص: ١٨١.

(٢) رواه مسلم: كتاب البر (٢٤) باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم (٢٥٩٩) ٢٠٠٧/٤. ورواه الحاكم: ٣٥/١، وصححه ووافقه الذهبي، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الوجه الثاني: أنه رحمة لكل أحد، لكن المؤمنين قبلوا هذه الرحمة فانتفعوا بها دنيا وأخرى، والكفار ردوها فلم يخرج بذلك عن أن يكون رحمة لهم، لكن لم يقبلوها كما يقال هذا دواء لهذا المرض، فإذا لم يستعمله المريض لم يخرج عن أن يكون دواء لذلك المرض(١).

وذكر الخطابي إشكالا عن بعضهم وهو: كيف يكون مبعوثًا بالرحمة، وقد بعث بالسيف وأمَرنا بالقتال وسفك الدم؟

وكان من جوابه ﷺ: أن الله تعالى بعث أكثر الأنبياء، وأمرهم بالإبلاغ، وأيدهم بالجوامع والحجج والمعجزات، فمن أنكر من تلك الأمم الحق بعد قيام الحجة وظهور المعجزة أرسل عليه العذاب وعوجل بالهلاك، واستؤني بهذه الأمة فلم يعاجل من أنكر منهم الحق بالعذاب والاستئصال، وأمر الله عز وجل نبيه بجهادهم، وحملهم على الدين بالسيف ليرتدعوا عن الكفر، فلا يحتجوا بالعذاب، ويأتي على آخرهم الهلاك، فإن بعد السيف بقية، وليس بعد العذاب المنزل بقية، وقد روي أن قومًا من العرب جاءوه فقالوا: يا رسول الله أفنانا السيف. فقال ﷺ: «ذاك أبقى لآخركم»(٢). فهذا هو معنى الرحمة المبعوث بها ﷺ(٣).

ولقد شهد غير المسلمين بإنسانية الإسلام ورحمته، والتي لا توجد في الأديان الأخرى، يقول وول ديورانت: «لقد ظل الإسلام خمسة قرون يتزعم العالم كله في القوة والنظام، وبسطة الملك، وجميل

---

(١) ينظر المنهاج في شعب الإيمان: ٢/ ٤٩. وجلاء الأفهام، ص: ١٨١-١٨٢.

(٢) الحديث لم أقف على تخريجه

(٣) أعلام الحديث ١/ ٢٢١-٢٢٢.

الطبائع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني»[١].

❁❁❁❁❁

(١) قصة الحضارة: ١٣/ ٣٨٢.

الفصل التاسع

مفهوم الشريعة والحقيقة عند الصوفية ووحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة عندهم

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول :** مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة.
- **المبحث الثاني :** وحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة عند الصوفية.
- **المبحث الثالث :** حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة.

المبحث الأول

مفهوم الشريعة والحقيقة عند المتصوفة

تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة أو ظاهر وباطن: مصطلح ليس له أصل في الكتاب والسنة، بل ترجع أصوله إلى الفرق الباطنية التي ظهرت في تاريخ المسلمين ومنهم انتقل إلى مبتدعة الزهاد، وأصبح لاحقا من الأسس التي بني عليها ما يعرف بالتصوف الفلسفي أو التصوف الغالي.

وأخذ المتصوفة هذا التقسيم عن الشيعة: الإثني عشرية، والإسماعيلية ومعظم فرق الشيعة. فيذكر الغزالي أن الباطنية إنما سمو بالباطنية «لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال معنى بالأوزار والأثقال»(١).

وجعلت الإسماعيلية الظاهر من نصيب النبي، والباطن من نصيب الوصي «كانت الدعوة الظاهرة قسط الرسول صلوات الله عليه، والدعوة الباطنة قسط وصيه الذي فاض منه عليه جزيل الأنعام»(٢) فـ «دعوة

(١) فضائح الباطنية للغزالي: ص٩.
(٢) الذخيرة في الحقيقة، علي بن الوليد: ص١١٣.

الرسول كانت إلى التنزيل والشريعة، ودعوة الوصي كانت إلى التأويل والحقيقة»[(١)].

ويروي الشيعة عن محمد الباقر قوله: «ما يستطيع أحدٌ أن يدَّعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[(٢)].

ويعتبر القول بأن لنصوص القرآن باطنًا يخالف ظاهرها من أصول مذهب الشيعة، التي لا يقوم مذهبهم إلا بها، ولهذا عقد صاحب بحار الأنوار بابا بعنوان (باب أن للقرآن ظهراً وبطناً) وذكر الكثير من الروايات في هذا الباب كما فعل غيره من أئمتهم[(٣)].

ونظر المتصوفة إلى القرآن في ضوء إيمانهم بالحقيقة إلى أن القرآن له ظاهر وباطن، فظاهره للعوام يحرس عقيدتهم. كما يقول سنائي: «هو من الظاهر حارس عقيدة العوام»[(٤)]. وباطنه للخواص فلا حاجة لهم لظاهر القرآن بل معرفتهم لباطن القرآن تغنيهم عن ظاهره.

يقول الرومي: «اعلم أن حروف القرآن وألفاظه ظاهرة، وتحت كل ظاهر باطن شديد القهر. وتحت هذا الباطن باطن ثالث، تتوه فيه العقول بأجمعها. والبطن الرابع من القرآن لم يدركه شخص قط، ولا يعلمه إلا الله الذي لا نظير له ولا ند. فلا تنظر يا بني من القرآن إلى ظاهره، فإن الشيطان لا يرى من آدم إلا أنه طين. والقرآن مثل شخص

---

(١) الافتخار، لأبي يعقوب السجستاني: ص١٦٩.
(٢) الأصول من الكافي، كتاب الحجة، باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة: ١/ ٢٢٨.
(٣) ينظر أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد: ١/ ١٥١-١٥٢.
(٤) حديقة الحقيقة، وشريعة الطريقة: ١/ ٩٤، الفقرة (١٩٨٤).

الإنسان صورته ظاهرة ؛ لكن روحه شديدة الخفاء»[١].

ولقد آمن معظم المتصوفة - متبعين في ذلك الشيعة - بأن كل آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي وراءها معنى باطنًا لا يكشفه إلا المتصوفة لأنهم أهل العلم الباطن بزعمهم. ومن هنا كان من السهل عليهم أن يجدوا دليلًا من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيا كانت. ولجأوا إلى تأويل تعاليم الإسلام على أنحاء وأشكال لا حصر لعددها، وربما أدى إلى تناقض في العبادات والمسائل العملية وكل ذلك مفروض صدقه في النوع لا في الدرجة ؛ لأن معاني القرآن لا حصر لها، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي. ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف. بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه لتدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه[٢].

والمراد بالشريعة عند المتصوفة أو ما يسمى بالظاهر : هو ما يشترك فيه عامة الناس من أمور الدين والتي يستمد حكمها مباشرة من القرآن أو السنة وإجماع الأمة. فعلم الشريعة - كما يقول أحد الصوفية- : «هو علم يحصل به معرفة الأعمال الصالحة وغير الصالحة، ومعرفة الطاعة، ومعرفة المعصية، ويظهر الكفر من الإيمان، ويتميز الصواب من الخطأ والغضب والرضوان»[٣].

---

(١) المثنوي: ٣/ ٣٦٣-٣٦٤. الفقرات ٤٢٤٧-٤٢٥٣.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ص٧٦ بتصرف واختصار.

(٣) الورقة الخامسة، الوجه الأول من مخطوطة ملحقة بمخطوطة: «تقريب =

وأهل الشريعة أو أهل الظاهر عند المتصوفة على قسمين :

العوام: وهم غالبية أهل الشريعة ويكفيهم معرفة ما يعلم من الدين بالضرورة.

والقسم الآخر: هم علماء الشريعة، أو علماء الرسوم كما تسميهم الصوفية، وهؤلاء هم الذين يحيطون بظواهر الشرع ويستنبطون الأحكام من النصوص، وإليهم يرجع العامة فيما أشكل عليهم من أمور الدين.

أما المراد بأهل الحقيقة أو أهل الباطن عند المتصوفة : فهم الخلص من الناس، وكلهم في المنزلة أعلى من علماء الشرع فضلاً عن عوامهم، وهم الذين قد بلغت بهم المجاهدة غايتهم ؛ فحصل لهم من العلم اللدني عن طريق الكشف ما لم يتأتَ لغيرهم ؛ فعلمهم الذي يسمونه بالحقيقة، أو علم الباطن مستمد من الله مباشرة من غير واسطة. ويزيد الغلاة منهم في اعتقاد أن الوجود واحد وأن الرب عين العبد فمن اعتقد ذلك فهو من أهل الحقيقة.

فـ«علم الباطن وهو علم الحقيقة»[1] وهو: «علم يحصل به الكشف عن الاعتبار الأول الذي عليه المخلوقات من حيث صدورها عن الحق

= الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء أطوار العقل من الأطوار» لمحمد عطار زاده الدمشقي (صورة هذه المخطوطة موجودة في مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣). وهذه المخطوطة تحدث مؤلفها في مقدمتها عن الفرق بين الشريعة والحقيقة ثم نقولات عن الإنسان الكامل للجيلي. والذي يظهر أنها تابعة لمؤلف المخطوط السابق، والله أعلم. وينظر: الفتوحات المكية: ٢/ ٥٥٢-٥٥٣.

(١) التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم (مخطوط) ق٨أ. وينظر «الصلاة»، محمد صادق عنقا شاه: ص٥٢.

تعالى، والكشف عن أحوالهم، وعن كيفية صدورهم عنه تعالى، ومعرفة تجليه تعالى عليهم، وظهوره لهم منهم ؛ بحيث يتحقق العبد أنه معدوم، وأن الوجود الظاهر عليه هو الحق سبحانه .. وعلم الحقيقة لا تعلق له بالأعمال التكليفية ولا الاعتقادية، ولا غيرها .. ولا حكم فيه ولا أمر ولا نهي، ولا رد فيه لحكم، ولا لأمر، ولا لنهي»(١).

ويعرف ابن عجيبة علم الحقيقة بأنه «العلم الموهوب الذي يفيض على القلوب من حضرة علام الغيوب لا ينال بحيلة ولا اكتساب، ولا يؤخذ من دفتر ولا كتاب .. وهي أسرار الربوبية التي أخفاها الله عن خلقه ولم يطلع عليها إلا خواص أوليائه ؛ فإذا نطقوا بها مع غير أهلها ؛ ردوا عليهم وربما أباحوا دماءهم»(٢).

ويقول البكري(٣) عن علم الحقيقة: «هو العلم اللدني الذي لم يسطر في الطروس وإنما هو تلقين من الله سبحانه وتعالى بغير واسطة ملك ولا سفارة»(٤).

---

(١) الورقة الرابعة من مخطوطة ملحقة بمخطوطة: «تقريب الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء أطوار العقل من الأطوار» لمحمد عطار زاده الدمشقي. وينظر: الفتوحات المكية: ٢/ ٥٥٢-٥٥٣.

(٢) إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ٢/ ٤٤٠-٤٤١. وينظر «الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية» لابن عجيبة على هامش «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»: ١/ ٢٩.

(٣) مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري الصديقي، الخلوتي طريقة، الحنفي مذهبًا، أبو المواهب من أقطاب الصوفية، ولد في دمشق سنة (١٠٩٩هـ)، ورحل إلى القدس سنة (١١٢٢هـ) وزار حلب وبغداد ومصر والقسطنطينية والحجاز. وكانت وفاته بمصر سنة (١١٦٢هـ).ينظر سلك الدرر: ٤/ ١٩٠، والأعلام: ٧/ ٢٣٩.

(٤) السيوف الحداد للبكري: ص١٠٧-١٠٨.

وعلم الحقيقة يصفه الصوفية بأنه:

العلم المستمر الذي لا يتبدل ولا ينقطع سواء في الدنيا أو الآخرة، أما علم الشريعة - أو ما يسمونه بالرسوم - فإنها تنتهي بموت صاحبها، وأهل الحقيقة والكشف هم «أهل الله إذ هم المرشدون إلى الفجاج الصحيحة والسبل المستقيمة، وعلومهم محفوظة من النسخ والتبديل دنيا وآخرة، وأما الرسوم فإنما تتمشى إلى الموت»[١].

ويؤكد المتصوفة على خصوصية علم الحقيقة؛ إذ إن الحقيقة نزلت على الرسول ﷺ بعد اكتمال الشريعة واستقرارها في النفوس، ومن ثم نزل عليه جبريل بالحقيقة؛ فخص بها بعض أصحابه دون البعض.

يقول أبو الفيض المنوفي: «إن القوم يرجعون بسند طريقهم إلى رسول الله ﷺ من حيث إن جبريل عليه السلام نزل إليه أولا بالشريعة؛ فلما تقررت ظواهر الشريعة واستقرت؛ نزل إليه بالحقيقة المقصودة والحكمة المرجوة من أعمال الشريعة... فخص رسول الله ﷺ بباطن الشريعة بعض أصحابه دون البعض»[٢].

يقول ابن عجيبة: «وأما واضع هذا العلم فهو النبي ﷺ علمه الله بالوحي والإلهام، فنزل جبريل أولا بالشريعة فلما تقررت، نزل ثانيا بالحقيقة، فخص بها بعضًا دون بعض وأول من تكلم فيه، وأظهره: سيدنا علي كرم الله وجهه، وأخذه عنه الحسن البصري»[٣].

ويقول المنوفي: «وكان أول من أظهر علم القوم وتكلم فيه سيدنا

(١) روح البيان: ٥/ ٤٧٤.
(٢) جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف: ١/ ١٥٩.
(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ١/ ١٥٩.

علي كرم الله وجهه عن رسول الله ﷺ» وساق بعد ذلك السند حتى الحارث المحاسبي، والذي في عهده انتشرت الحقيقة بين أعلام التصوف ولا تزال تنتشر حتى ينقطع عمر الدنيا على حد تعبير الصوفي المعاصر أبي الفيض المنوفي[(١)].

وتخصيص علي رضي الله عنه بعلم خاص دون غيره من الناس قدح في الرسول ﷺ إذ مفهوم هذا أن النبي حجب ما أمر بإبلاغه للمسلمين، والله سبحانه وتعالى أمره بعدم كتمان ما أنزل إليه من ربه، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المَائدة: ٦٧]. كما أن من نسبت إليه خصوصية العلم، وأقصد عليًا بن أبي طالب قد نفى تخصيص الرسول لهم بعلم خاص فعن أبي جُحيفة قال: قلت لعلي: «هل عندكم كتاب؟ فقال: لا، إلا كتاب الله، أو فهمٌ أُعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقلُ، وفكاكُ الأسير، ولا يقتل مؤمن بكافر»[(٢)].

والأصل عند المتصوفة هي الحقيقة أم الشريعة فهي فرع من هذا الأصل، يقول النابلسي: «الحقيقة أصل، والشريعة فرعها»[(٣)].

ومع اعتبار بعض الصوفية للشريعة- وإن كان في نطاق ضيق- إلا أن بعضهم الآخر لا يجعل للشريعة أي اعتبار، يقول العطار: «متى

---

(١) ينظر جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، للمنوفي: ١/ ١٥٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب العلم (٣٩) باب كتابة العلم، رقم (١١١) وينظر مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ٢٤٨.

(٣) عذر الأئمة في نصح الأمة (مخطوط): ق٢أ. وينظر سراج الهدى، محمد صادق عنقا شاه: ص٨٠، وما بعدها.

خلص الإنسان من النقل أصاب الحقيقة»[١].

ويحكي أبو القاسم الصوفي[٢] أنه حضر دروس العفيف التلمساني، وقرأ عليه في المواقف للنفري؛ فجاء موضع يخالف الشرع فحاققته عليه، فقال: «إن كنت تريد أن تعرف علم القوم، فخذ الشرع والكتاب والسنة فلفها واطرحها. قال: فمقته وانقطعت من ذلك اليوم»[٣].

ومن خلال عبارة التلمساني السابقة يمكن أن نفهم قول بعض العارفين الذين سبقوا التلمساني: «إفشاء سر الربوبية كفر» كما نقله عنهم الغزالي[٤].

فالشريعة عند القوم إنما هي للعامة الذين لا يستطيعون الوصول إلى الحقائق؛ ولا تستوعب عقولهم معرفة الحقيقة. وهذه الحقيقة يخفيها المتصوفة؛ لأن عاقبتها الموت يقول التستري: «الصوفي من يرى دمه هدرا، وملكه مباحا»[٥]. ولا يكون دم المسلم هدرًا، وملكه مباحًا؛ إلا إذا ظهر منه أمر يخالف الشرع يستحق معه هذا الحُكم. وهذا ما قرره الصوفي المعاصر محيي الدين الطعمي، فيقول: «الحقيقة صعبة،

---

(١) التصوف وفريد الدين العطار، عن كتاب العطار: جوهر الذات، الكليات: ص٢٧٥.

(٢) هو عمر بن إلياس بن يونس المراغي، ولد بأذربيجان سنة (٦٤٣هـ) وقدم الشام سنة نيف وثمانين وستمائة، وجاور بالقدس ثلاثين سنة، وأقام قبلها بمصر، توفي بعد سنة (٧٣٢هـ) ينظر الدرر الكامنة: ٣/ ٢٣٣.

(٣) الدرر الكامنة: ٣/ ٢٣٣.

(٤) مشكاة الأنوار، للغزالي: ص٣٩. وينظر: شرح مشكلات الفتوحات المكية، للجيلي: ص ٧٤، ١٣٤-١٣٦.

(٥) الرسالة القشيرية: ٢/ ٥٥٣.

فحقائق بدايات الأولياء أصعب من نهاياتهم فافهم. ولو أن ولياً كاشف الخلق بأقل وأدنى حقيقة من حقائق بدايته لاتهموه بالكفر ولقطعوا وريده»(١).

ولهذا فإن جزاء من أفشى علم الحقيقة - الذي أساسه سر الربوبية ويقصدون به وحدة الوجود- عقابه الموت: «من صرح بالتوحيد، وأفشى الوحدانية: فقتله أفضل من إحياء غيره»(٢).

يقول ابن عجيبة: «كل من أفشى سر الربوبية، سلط الله عليه سيف الشريعة، فيباح دمه، ويهتك عرضه، كما وقع للحلاج، وغيره، وفي ذلك يقول الشاعر:

من شهد الحقيقة فليصنها ... وإلا سوف يُقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبدت ... له شمس الحقيقة بالتداني»(٣)

يقول القاشاني: «اعلم أن الخطاب الإلهي قد ورد بظاهره على قدر عقول العامة، ومبالغ فهومهم، فمتى ترقت الخاصة عن مقامهم، بقي الخطاب للعامة»(٤).

والطريقة عند القوم هي السبيل الموصل إلى الحقيقة، ويعرفها

---

(١) تكملة الفتوحات المكية، محيي الدين الطعمي: ١/ ٥٨٥.
(٢) قوت القلوب: ٢/ ١٧٣-١٧٤.
(٣) شرح قصيدة (يا من تعاظم) للرفاعي، شرح ابن عجيبة: ص١٦١، ١٦٣. وينظر: نفحات الأنس: ص٥٢٨-٥٢٩. والطور الأغلى: ص٤٨، وشرح حكم ابن عطاء، للشيخ زروق: ص٢٩٩. وشرح الصلاة المشيشية، لابن كيران: ص٢٠٠، والجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس: ص١٩-٢٠.
(٤) شرح منازل السائرين، للقاشاني: ص١٧٢.

الجرجاني بأنها: «السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل، والترقي في المقامات»[١]، وتشمل الحياة العملية التي يعيشها الصوفي في ظل جماعة صوفية متبعًا للتعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها هذه الجماعة، ومطيعًا طاعة عمياء لشيخ هذه الجماعة. كما تشمل الطريقة الحياة الروحية التي يحياها السالك «والطريقة» بهذا المعنى «فردية» بكل معاني الكلمة، إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وقديمًا قال بعض العارفين: إن الطرق إلى الله بعدد السالكين إليه. وهي بهذه المعنى ليست سوى المعراج الروحي عند الصوفية، وهي التي أطلقوا عليها اسم «السفر» و «السلوك» و «المعراج»، والذي يتم للسالك عبر قطعه لمراحل أو منازل سموها بالمقامات، تعرض لهم فيها نفحات روحية يسمونها الأحوال[٢] .

❁❁❁❁❁

(١) التعريفات: ص١٤٦. ومثله القاشاني في اصطلاحات الصوفية: ص٨٥.

(٢) ينظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام: ص١٣١-١٣٣، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه: ص٧٨.

المبحث الثاني

وحدة الأديان في ضوء تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة عند الصوفية

من خلال تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة ؛ أسس الصوفية دينًا مستقلا بذاته، وكان الأصل الذي بنوا عليه قولهم بوحدة الأديان هنا هو أن «دين الحقيقة» هو الدين الذي يجمع بين مختلف الأديان ؛ فالحقيقة هي باطن كل دين، والأديان، وإن اختلفت في الظاهر، إلا أنها تقوم في باطنها على حقيقة واحدة تتفق فيها جميعًا.

ويمكن القول بأن الذي أتي به المتصوفة فيما يسمونه «بالحقيقة» هو في حد ذاته دين جديد مستقل في كل شيء عن دين الإسلام ؛ ولهذا الدين من الأنبياء العدد الكبير، الذي لا يحصيه المتصوفة أنفسهم، كما أن الوحي في دين الحقيقة مستمْد من الله مباشرة دون واسطة، وكتب هذا الدين هي في منزلة القرآن فضلًا عن السنة عند المتصوفة، ولهذا الدين مصادر جديدة للتلقي .. وعبادات جديدة لا تمت للإسلام بصلة، كما أن شعائر الدين المعروفة عند المسلمين لها معان مستقلة في دين الحقيقة، وقل ذلك كله في أحكام الإسلام وشرائعه التي أتى بها النبي ﷺ وبلغها أمته. وذلك لأن الولي «يأتي بفهم جديد مستمد من المصدر الأصلي الذي استمد منه النبي ذاته عن الروح الأمين»[1].

---

(١) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد: ص٢٤٠.

يقول النابلسي: «إن المنكر عليهم وعلى أمثالهم: اسخر من قصور فهمه، وقلة معرفته باصطلاحهم، وعدم علمه؛ فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والإذهان، وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح، وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتب، والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح، ونهاية علومهم الوصول إلى شهود حضرة الحي القيوم، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف، والمناصب، وجمع الحطام الذي لا يدوم. فلا طريق إلا طريق سادة الأئمة الهداة القادة، والاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق المشهود»[١].

أما من حيث أن لدين الحقيقة الصوفي أنبياءه: فهذا باب واسع خاض فيه المتصوفة كثيرًا، وأصله قولهم بتفضيل الولاية على النبوة، والولي على النبي فقد ذهب بعض مبتدعة الزهاد، والغلاة من الصوفية إلى أن الولاية أعلى منزلة من النبوة؛ فالنبوة تنقطع بالموت ولا تقوم إلا في الدنيا، أما الولاية فمستمرة والله سمى نفسه وليًا ولم يسم نفسه نبياً، كما أن الولاية تؤخذ مباشرة من الله، أما النبوة فهي ورث عن نبي، يقول ابن عربي: «والله لم يتسم بنبي ولا رسول، وتسمى بالولي، واتصف بهذا الاسم فقال: الله ولي الذين آمنوا، وقال: هو الولي الحميد، وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة»[٢].

وأول من أثار المفاضلة بين الأنبياء والأولياء هم متصوفة الإمامية بالكوفة: رياح وكليب من مبتدعة الزهاد، ثم ظهرت بعد ذلك في كلام

---

(١) إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبدالغني النابلسي: ص٥٩.
(٢) فصوص الحكم: ص١٣٥.

متصوفة الشام كأبي سليمان الداراني وأحمد ابن أبي الحواري وكل هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة، وكذلك الحكيم[(١)] الترمذي[(٢)]. وشهد قوم علي أحمد بن أبي الحواري أنه يفضل الأولياء على الأنبياء فهرب من دمشق إلى مكة[(٣)]. يقول ابن عربي:

سماء النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول[(٤)]

يقول ابن عربي: «النبوة والولاية مقامان وراء طور العقل ليس للعقل فيهما كسب بل هما اختصاصان من الله تعالى لمن شاء»[(٥)].

---

(١) أبوعبد الله، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، الحكيم الترمذي. قدم نيسابور سنة (٢٨٥هـ) وحدث عنه جماعة من مشائخها. وكان قد أخرج من ترمذ بسبب تصنيفه كتاب «ختم الولاية». توفي في حدود سنة (٣٢٠هـ). ينظر طبقات الصوفية: ص٢١٧، ولسان الميزان: ٥/٣٠٨. والحكيم الترمذي- عفا الله عنه- ابتدع في الدين بدعة منكرة كان لها تأثير خطير في عقائد الصعوفية، وهي تفضيله الأولياء على الأنبياء أو إنزالهم منزلة واحدة، وقوله بوجود ما يسميه خاتم الأولياء أسوة بخاتم الأنبياء. يقول الحكيم الترمذي- وقد سئل عن صفة الولي ومنزلته- أن الولي «من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم (ومقامه) في أعلى منازل الأولياء... وهداياه من خزائن السعي وهي ثلاث خزائن: المنن للأولياء، وخزائن القرب للأنبياء عليهم السلام. فهذا خاتم الأولياء مقامه من خزائن المنن، ومتناوله من خزائن القرب... قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وعطاياهم وتحفهم» ا.هـ من كتابه ختم الأولياء: ص٣٦٧-٣٦٨، وينظر الكتاب نفسه: ٤٢١-٤٢٢، حيث يؤمن بما يسميه: خاتم الأولياء، كما أن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء.

(٢) التصوف، أبو العلاء عفيفي: ص٣٠٤.

(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ص٢٠٧.

(٤) لطائف الأسرار لابن عربي: ص٤٩.

(٥) كتاب التراجم لابن عربي، ضمن مجموعة رسائله: ص٢٧٧.

ويقول ابن قضيب البان: «كل ما خصت به الأنبياء، خصت به الأولياء»[(١)]؛ لأن: «مرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم»[(٢)].

ويبين الجيلي بعد ذلك في حديثه عن قول أبي الغيث بن جميل[(٣)]: «خضنا بحرًا وقف الأنبياء بساحله»: «يعني بذلك بحر الشريعة التي هي مخصوصة بالنبي ﷺ دون غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولهذا من تحقق بالسنة المحمدية ظاهرًا وباطنًا خاض بحر الحقيقة المحمدية»[(٤)].

ويقول ابن عربي في النبوة والولاية: «فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ﷺ إنما هي نبوة التشريع لا مقامها فلا شرع يكون ناسخًا لشرعه ﷺ، ولا يزيد في حكمه شرعًا آخر.. فهذا هو الذي انقطع وسد بابه لا مقام النبوة»[(٥)].

وعندما لم يقنع المتصوفة بنبوة الباطن وهي عندهم الولاية صاروا يطلبون نبوة الظاهر وهي نبوة التشريع عندهم؛ فذكر ابن تيمية أن ابن سبعين والسهروردي المقتول، يجوزون وجود نبي بعد محمد ﷺ

---

(١) المواقف الإلهية لابن قضيب البان: ص١٦٠.

(٢) فصوص الحكم: ص١٣٥.

(٣) أبو الغيث بن جميل الملقب بشمس الشموس اليمني كان قاطع طريق أول أمره، ثم تاب وسلك طريق القوم. ذكرت عنه كرامات لا تصح، ونسبت إليه أمور لا يقدر عليها إلا الله. مات سنة (٦٥١هـ)، ومولده ووفاته باليمن. ينظر طبقات الخواص: ص٤٠٦، والكواكب الدرية: ٢/ ٣٦١.

(٤) الإدارة القديمة، للجيلي (مخطوط): ق١٦ب-١٧أ.

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٢/ ٦. وينظر الفتوحات: ٢/ ٥٩.

وصاروا يطلبون النبوة[١]. ويقول أيضا: «وصار كل من هؤلاء يدعي النبوة والرسالة، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف، كما فعل السهروردي المقتول، فإنه كان يقول: لا أموت حتى يقال لي: قم فأنذر. وكان ابن سبعين يقول: "لقد زرَّب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي"[٢]. ويقال إنه (أي ابن سبعين) كان يتحرى في غار حراء لينزل عليه فيه الوحي»[٣]. وابن سبعين هو القائل: «إن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لا تتبدل»[٤].

بل وصل الأمر بالمتصوفة إلى طلب منزلة أفضل من منزلة أولي العزم من الرسل، يقول الجيلي: «قال بعض المشايخ لا تقنع من الله ولو أعطاك مكالمة موسى ونبوة عيسى وخلة إبراهيم»[٥].

وقيل لأبي يزيد: «إن الخلق كلهم تحت لواء محمد ﷺ؛ فقال أبو يزيد: تاالله إن لوائي أعظم من لواء محمد ﷺ: لوائي من نور تحته الجان والإنس كلهم من النبيين»[٦].

يقول ابن عربي في إشارة للنبوة: «ما زالت الفقهاء في كل زمان

(١) ينظر منهاج السنة: ٥/ ٣٣٤-٣٣٥.

(٢) وقد نقل هذا القول عن ابن سبعين جَمْعٌ من أهل التراجم، منهم الذهبي في تاريخ الإسلام (الطبقة ٦٧) ص٢٨٤. والفاسي في العقد الثمين: ٥/ ٣٢٩، ٣٣٣، وابن شاكر في فوات الوفيات: ٢/ ٢٥٤، والصفدي في الوافي بالوفيات: ١٨/ ٦٠، وابن حجر في لسان الميزان: ٣/ ٣٩٢.

(٣) درء التعارض: ٥/ ٢١٢. والبداية والنهاية: ١٧/ ٤٩٧.

(٤) رسائل ابن سبعين: ص٢٧٥.

(٥) سر النور المتمكن، للجيلي (مخطوط): ق٢.

(٦) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص١٤٣.

مع المحققين بمنزلة الفراعنة مع النبيين»[١].

ويصف القونوي أقطاب الصوفية بأنهم «المشاركون للأنبياء في مآخذهم ومشاربهم وأحوالهم... والمطلعون على حقائق تلك الأمور، غير أنه كانت لهم نفوس شريفة، وهمم عالية أنفت من التقليد، والرضى بالحظ الحقير الذي رضي به غيرهم، بل طلبت اللحوق بالأنبياء وأن تحصل ما حصلته»[٢].

وعند بدر الدين بن إسرائيل قصر أتباعه الشهادة على «لا إله إلا الله»، وحذف نصفها الثاني «محمد رسول الله» وكان ذلك طمعاً في ضم اليهود والنصارى إلى الحركة، إن أتباع الشيخ بدر الدين كانوا يخصون شيخهم بالنبوة حيث لم يكن هناك طريق مختصر لجمع المسلمين تحت رايته إلا التضحية بدرجة النبوة في الشهادة»[٣].

كما أن الأولياء في دين الحقيقة الصوفي يوحى إليهم، مثلهم مثل الأنبياء:

قال أبو يزيد: «أخذوا ميتاً عن ميت، وأخذت علمنا من الحي الذي لا يموت»[٤]. ويؤكد ابن عربي أن الولي أفضل من النبي منزلة «فإنه آخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى الرسول»[٥]. ويقول: «وفينا من يأخذه عن الله، فيكون خليفة عن الله

---

(١) روح القدس، لابن عربي: ص ١٥٥.
(٢) الرسالة المفصحة للقونوي: ص٢٥. وينظر الرسالة الهادية، للقونوي: ص١٦١.
(٣) العثمانيون في التاريخ والحضارة، محمد حرب: ص١٣٦-١٣٧.
(٤) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ص١٠٠.
(٥) الفصوص ٦٣. وينظر: فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كُبرى: ١٣٩.

بعين ذلك الحكم»[١]. والشعراني يؤكد أن للأولياء سماع كلام ملك الإلهام، ولا يرونه نازلًا، أو يرون الملك من غير أن يسمعوا منه، فلا يجمع بينهما إلا نبي، وأما الوليّ إن رآه لا يكلمه، وإن كلمه لا يراه[٢]. ويقول محمد ثناء الله العثماني[٣]: «الوحي الذي ليس للتشريع سواء كان بطريق الإلهام أو بكلام الملائكة كما كان لمريم فغير مختص بالأنبياء، بل يكون للأولياء أيضًا، ولم ينقطع بعد النبي ﷺ، كذلك حصول كمالات النبوة بالتبعية قد يكون لغير الأنبياء أيضا»[٤].

بل زعموا وبئس ما زعموا أن الأولياء يعلمون الغيب، وهذه الدعوى- بزعمهم- ورد بها النص، ولا يعارضها العقل، يقول ابن عطاء: «اعلم أن اطلاع أولياء الله تعالى على بعض الغيوب لا يحيله العقل، وقد ورد به النقل»[٥].

ويصف الغزالي انتقال الوحي إلى قلب الصوفي الواصل بأنها

---

(١) الفصوص ١٦٣.

(٢) ينظر الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص٣. والكواكب الدرية للمناوي: ٣/ ٣٩٩.

(٣) القاضي محمد ثناء الله العثماني الحنفي المظهري النقشبندي. ولد سنة (١١٤٣هـ) في بلدة «فان» في الهند. ونشأ بها، وحفظ القرآن صغيراً، واشتغل بعده بالعلوم النقلية والعقلية، ثم ارتحل إلى دلهي، فلزم ولي الله الدهلوي. وأخذ الطريقة النقشبندية من محمد عابد السنامي، والطريقة الأحمدية من ميرزا جانجانان مظهر، ثم رجع إلى وطنه، وانكب على التدريس والتصنيف. توفي سنة (١٢٢٥هـ) ينظر مقدمة تفسيره الموسوم بالتفسير المظهري.

(٤) التفسير المظهري: ٦/ ١٣٧. وينظر رسائل ابن عزوز: ص١٩١. والتمكين في شرح منازل السائرين، محمود أبو الفيض المنوفي: ص٢٠٨-٢١٠.

(٥) لطائف المنن: ص ٦٠.

انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ، يقول الغزالي: «القلب مثل المرآة، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا؛ لأن فيه صورة كل موجود، وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في أحداهما في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغا من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولا بها؛ وإن كان في حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت؛ فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر، وليس كالحق الصريح مكشوفاً، فإذا مات، أي القلب، بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال، ويقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾﴾ [ق: ٢٢]»[1].

كذلك فإن لدين الحقيقة كتبا يقدسها المتصوفة كما يقدس المسلمون القرآن والسنة. وهي كتب منزلة بزعم أصحابها، كما أن القرآن كتاب منزل:

يقول ابن عربي عن كتابه الفتوحات: «فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين»[2]. وتجده يصف كتابه هذا بقوله: «هذا الكتاب إنما هو من علوم التلقي والتدلي فلا يحتاج إلى ميزان آخر»[3].

---

(١) كيمياء السعادة، للغزالي (ضمن مجموعة رسائل الغزالي): ص١٣٥. وينظر الإحياء: ٣/ ١٩.والرسالة اللدنية (ضمن القصور العوالي): ص ١١٥.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٤٤٢. وينظر: الكبريت الأحمر، للشعراني: ١/ ٣-٤.

(٣) الفتوحات المكية: ١/ ٢٢٨.

أما كتاب «فصوص الحكم» فقد نزل على ابن عربي جملة واحدة بواسطة الرسول محمد ﷺ كما يزعم ابن عربي، فيقول في صدر كتابه المذكور: «أما بعد، فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أُريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده ﷺ كتاب، فقال لي: «هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به» فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا. فحققتُ الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة، إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان...ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبيس»(١).

ولعلم الصوفية أن كتب شيخهم ابن عربي فيها ما يناقض عقيدة المسلمين؛ فإنهم أمروا مريديهم بنزع لباس التقوى وعدم اعتبار الشريعة عند قراءتها. فالنابلسي يحث السالكين على مطالعة كتب ابن عربي وغيره «بلا تقيد بالتقوى، ومراعاة أحكام الشريعة»(٢)، تبعا لوصية

(١) فصوص الحكم: ص٤٧-٤٨. وأغلب كتب ابن عربي هي إلهام من الله -بزعمه وافترائه- أمره الله بوضعها، كما صرح هو في فهرسته لكتبه، والتي ضمنها أبو العباس الغبريني في عنوان الدراية: ص١٦٣-١٧٣. يقول الملحد ابن عربي: «أما الكتب التي أمرني الحق تعالى في قلبي بوضعها، ولم يأمرني إلى الآن بإخراجها إلى الناس. فمنها...». ينظر المصدر أعلاه: ص١٦٩-١٧٣.

(٢) القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسئلة شرح رسالة التحفة المرسلة: ص٤١. يقول عبدالقادر العيدروسي: «كتب الشيخ ابن عربي اشتملت على علوم لا يفهمها إلا أهل النهايات، وتضر بأرباب البدايات» النور السافر: ص٣٤٥، وهو يؤكد أن هذه عقيدته وعقيدة الصوفية الذين لقيهم في كتب ابن عربي.

شيخهم ابن عربي القائل: «نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا»(١).

ويقول ابن عربي متحدثا عن كتابه عنقا مغرب: «وكنت نويت أن أجعل فيه (أي في الكتاب) ما أوضحه تارة وأخفيه(٢).... فتوجه الأمر عند ذلك في إفشاء هذا السر المكتوم والكتاب المختوم بالتعريض لا تصريح، وإعلام تنبيه وتلويح، ولما تلقيت منه الأمر على هذا الحدود دخلت تحت هذا العقد لزمني الوفاء بالعهد، فأنا الآن أبدي وأعرض تارة، وإياك أعني واسمعي يا جارة»(٣).

ويصف جلال الدين الرومي كتابه «المثنوي» بصفات، لا تنطبق إلا على كتاب الله وحده فيقول: «هذا كتاب المثنوي، وهو أصل أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الأزهر وبرهان الله الأظهر: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النُّور: ٣٥]، يشرق إشراقًا أنور من الإصباح، وهو جنان الجنان ذو العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء السبيل سلسبيلا، وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقامًا وأحسن مقيلًا.. الأبرار فيه يأكلون ويشربون، والأحرار فيه يمرحون ويطربون، وهو كنيل مصر

---

(١) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص٤٣.

(٢) عنقا مغرب: ص١٢.

(٣) عنقا مغرب: ص٢٩. ومثله ابن الدباغ في كتابه: مشارق أنوار القلوب، ص٣. ويقول ابن عربي في صدر رسالته: مشاهد الأسرار القدسية (مخطوط) ق١: «أتاني في حضرة الهوية الخطاب بإبراز هذا الكتاب، وإخراجه إلى العالم المحسوس، وعرّفهم بإنزاله من حضرة التقديس على الجوهر النفيس، لا يمسه إلا المطهرون من التخييل والتلبيس، وقيل لي: خذه بقوة ...».

شراب للصابرين، وحسرة على آل فرعون والكافرين، كما قال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، وإنه شفاء الصدور وجلاء الأحزان وكشاف القرآن وسعة الأرزاق وتطيب الأخلاق: ﴿بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾﴾ [عَبَسَ: ١٥-١٦]، يتمتعون بأن: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الواقِعَة: ٧٩-٨٠]، ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فُصِّلَت: ٤٢]، والله يرصده ويرقبه، وهو: ﴿خَيْرٌ حَٰفِظًا ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [يُوسُف: ٦٤]، وله ألقاب أخر لقبه الله تعالى "بها" واقتصرنا على القليل، والقليل يدل على الكثير، والجرعة تدل على الغدير، والحفنة تدل على البيدر الكبير»[١].

وتعتبر المتصوفة كتاب المثنوي قرآنًا يقوم على الحقيقة الصوفية: فـ«كتاب المثنوي في علم الحقيقة التي هي أصل لمعرفة الكتاب والسنة؛ إذ من لا حقيقة له لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان»[٢]، وهو كتاب منزل بوحي إلهي.

ويزيد النابلسي ثناءه على المثنوي، حيث يقول عند قول الرومي: «وله الحمد والمجد على تلفيق الكتاب المثنوي الإلهي الرباني» يقول النابلسي: «أي المنسوب إلى الله جل وعلا.. لأنه منظوم بالوحي الإلهامي، والترتيب الروحي الصمداني، لا بالحظ النفساني. فهو منسوب إلى الإله تعالى جمعًا وترتيبًا وتقسيمًا وتبويبًا»[٣].

---

(١) المثنوي: ١/ ٣٣. وينظر المثنوي: ٣/ ٣٦٢-٣٦٧، الفقرات: ٤٢٣٠-٤٢٩٤.
(٢) الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي (مخطوط): ق٣أ.
(٣) المصدر السابق: ق١٧ب.

ثم قال شارحًا قول جلال الرومي (وله ألقاب أخرى): «أي الكتاب المثنوي- من حيث إنه وحي إلهامي، وكلام إلهي سامٍ، نزل به ملك الإلهام من حضرة ذي الجلال والإكرام، على قلبٍ الوارث المحمدي والسلام»(١).

وأطلق الأعاجم على المثنوي كلمة: قرآن بهلوي، أي: قران الفارسية. بل إن أبيات مقدمته: «استمع لهذا الناي وانظر كيف يشكو...» شبهها مريدوه بالفاتحة. ويؤكد الرومي أن المثنوي هو قرآن لأنه نور أسرار الحق كما أن أجزاء المثنوي تتفاضل قداسة كما تتفاضل السماوات فيما بينها في العلو. كما أن من يقرأ المثنوي من المريدين لا بد أن يستقبل القبلة ثم يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم ويبسمل، ثم يأخذ في ترانيمه وتلاوة مثانيه، فإذا ما أتم قسط ذاك اليوم من القراءة والشرح، ختم ببيت من شعر الجلال مُعَرَّبُه: «ليس هذا الكلام بعلم النجوم ولا بالضرب على الرمل هو وحي الحق والله أعلم بالصواب!» يلتزمونها كما التزم بعض المسلمين اليوم بعد تلاوة القرآن قولهم: «صدق الله العظيم!!» كما أن المثنوي عندهم تنزيل من رب العالمين نزل دفعة واحدة في ليلة القدر إلى سماء القلب، ثم نطق به منجمًا على قدر الحاجة بواسطة جبريل العقل، وقد تنزل بطريق الفيض والإلهام، كما يشترطون الطهارة في قراءته(٢).

ورد في الأثر الموقوف عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: «إن من

---

(١) المصدر السابق: ق٩أ.

(٢) أخبار جلال الدين الرومي، لأبي الفضل القونوي: ص٤٠، ١٩٢-١٩٤، ٢٢٣-٢٢٨، ٣٦١-٣٦٧.

أشراط الساعة أن تتلى المَثْنَاة، فلا يوجد من يغيرها. قيل له: وما المثناه؟ قال: ما استكتب من كتاب غير القرآن». وفي رواية: «إن من اقتراب الساعة أن يقرأ بالقوم المثناة، ليس فيهم أحد ينكرها. قيل: وما المثناة؟ قال: ما اكتتبت سوى كتاب الله»(١).

ويقول الرومي لمريديه: الحلف على ديوان إلهي نامه (للشاعر سنائي) أوثق وأقوى من الحلف على القرآن؛ لأن مثل القرآن مثل اللبن، أما معاني سنائي فهي بمثابة الزُّبد والقشدة(٢).

ويقول الجيلي عن كتابه الإنسان الكامل: «وكنت قد أسست الكتاب على الكشف الصريح، وأيدت مسائله بالخبر الصحيح، وسميته بالإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . . . فأمرني الحق الآن بإبرازه بين تصريحه وألغازه، ووعدني بعموم الانتفاع، فقلت طوعا للأمر المطاع»(٣).

ويقول الشعراني: «اعلم أن الوحي على ضروب.. المسمى بالإلهام قد يكون كتابًا، ويقع ذلك كثيرًا للأولياء كابن قضيب البان ونحوه، فكان شيخنا رضي الله عنه يجد بعد القيام من النوم ورقة مكتوب فيها ما ألقاه إليه به»(٤).

---

(١) رواه الدارمي: ١/ ٤٢٣، رقم (٤٩٣)، والحاكم: ٤/ ٥٥٤-٥٥٥، وصحح إسناده، ووافقه الذهبي. وقال محقق سنن الدارمي: «إسناده جيد». قلتُ: وهذا له حكم المرفوع؛ لأنه من الغيب الذي لا يعلمه بشر؛ إلا أن يطلع الله عز وجل نبيه محمد ﷺ عليه.

(٢) أخبار جلال الدين الرومي لأبي الفضل القونوي: ص٢٢٦، عن مناقب العارفين، الأفلاكي: ١/ ٤١١.

(٣) الإنسان الكامل: ١/ ٤.

(٤) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعراني: ص٣.

ولهذا الدين القائم على الحقيقة الصوفية علماؤه الذين خالفوا جميع الخلق، إذ «أن كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة (الصوفية) على الحقائق»(١). ويقول الخواص: «لا يسمى عالمًا عندنا إلا من كان علمه غير مستفاد من نقل أو صدر بأن يكون حضري المقام»(٢).

وعلماء الحقيقة لا يحتاجون إلى العلم الشرعي القائم على الكتاب والسنة فيما يزعمون؛ فالعلم الشرعي هو للعامة، لأن «أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة»(٣) كما أن هناك «من الصوفية من رأى الاشتغال بالعلم بطالة، وقالوا: نحن علومنا بلا واسطة»(٤). ويطالبون مريديهم بالتخلي عن مقاعد الدرس وإتلاف الكتب الدراسية، ونسيان ما سبق أن تعلموه من علوم(٥)، وأن «الوصول إلى الله تعالى لا يكون إلا برفض العلم الظاهر والشرع»(٦). يقول عبدالقادر الجيلاني: «ثم قال لي يا غوث الأعظم: ليس لصاحب العلم عندي سبيل إلا بعد إنكاره... فقلت: يارب! وما علم العلم؟ قال علم العلم هو الجهل عن العلم»(٧).

---

(١) الرسالة القشيرية: ١/ ١١٦. والقائل هو أبو محمد، رويم بن أحمد.

(٢) الطبقات الكبرى، للشعراني: ٢/ ١٣٢. ويقصد بقوله: «حضري المقام» أي صاحب علم حضوري فوري يعتمد على الذوق والكشف وهما ثمرة الإلهام.

(٣) الفتوحات المكية: ٢/ ٨٥.

(٤) تلبيس إبليس: ص٣٩٠.

(٥) ينظر أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد: ص٣٠.

(٦) الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، محمد البركوي: ١/ ١٠٤.

(٧) الغوثية- وتسمى المعراجية- (ضمن كتاب: الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية) للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ص٨-٩.

يقول الشبلي:

إذا طالبوني بعلم الورق　　　برزت لهم بعلم الخرق[(١)]

ويطلق الصوفية على علماء الشريعة أسماء مختلفة، فتارة يسمونهم «علماء الظاهر» وتارة «علماء الرسوم» بينما يسمون أنفسهم أسماء هي غاية التزكية مثل «العارفين بالله» «علماء الباطن» «علماء الغيب» «أهل الله» وهكذا.

يقول ابن عربي: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام»[(٢)].

ونظر الجيلي إلى علماء الشرع والفقهاء هي نظرة احتقار وتنقيص إذ يسميهم بعلماء الرسوم، ويصفهم بالضلال في تفسير كتاب الله تعالى. وفي قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، يرى الجيلي أنهم علماء الشرع المتبعون للكتاب والسنة، وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، هم علماء الحقائق من أمثال الجيلي وأصحاب وحدة الوجود بزعمه. وقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، يقول الجيلي: «المراد به هنا: قوم فسدت قوابلهم عن القبول للتجلي الإلهي، لما تصور عندهم من أن الله

---

(١) تلبيس إبليس: ص ٣٩٠.
(٢) الفتوحات المكية: ١/ ٣٥١. وينظر روح القدس: ص١٥٥. والتنزلات الموصلية: ص١١٤.

تعالى لا يظهر في خلقه»[١].

والمراد بقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦] هم الكفار الذين أعرضوا عن هدي الله تعالى، فاستحقوا الضلال. في حين أن من اتبع ما جاء من عند الله وهم المؤمنون، هم المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، كما هو صريح الآية.

ونقل ابن القيم أن ابن سبعين وصف الطائفين حول البيت بأنهم حُمُرُ المدار[٢].

ولا شك في أن قول المتصوفة أن للولي مكانة تفوق النبوة والرسالة، وتفضيلهم الولاية على النبوة، قول معلوم فساده بالضرورة من دين الإسلام. وأفضل الأولياء أبو بكر ثم عمر اللذان ما طلعت الشمس وما غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل منهما، ففي الحديث عن علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ قال: «أبو بكر وعمر سيدا كُهول أهل الجنة من الأولين والآخرين، ما خلا النبيين والمرسلين»[٣] والولاية الواردة في الشرع لا تصل إلى مقام النبوة مهما بلغ الولي من التقوى والصلاح فمنزلته أقل من منزلة الأنبياء. كما أن الولاية لا تحصل إلا باتباع كل ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

---

(١) الإنسان الكامل: ١/ ٧٥.

(٢) المدارج: ١/ ١٤٣.

(٣) رواه الترمذي: أبواب المناقب، الباب (٣٦)، ٦/ ٤٧-٤٨، حديث رقم (٣٦٦٤) من حديث أنس رضي الله عنه، ورقم (٣٦٦٥، ٣٦٦٦) من حديث علي رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح الترمذي (٢٨٩٧).

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [يونس: ٦٢-٦٣]، يقول شيخ الإسلام: «فأولياء الله المتقون هم العالمون العاملون بما بعث الله به محمداً، ولا يكون لله وليٌ إلا من يتبع محمداً، ومن لم يتبع محمدًا فهو عدو الله، لا وليٌ له»(١).

لذا كان أفضل الأمة بعد النبي محمد ﷺ هم الصحابة الذين قال فيهم الرسول ﷺ: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه»(٢). وبعدهم أهل القرون المفضلة خصهم النبي ﷺ بقوله: «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين ثم الذين يلونهم»(٣).

قال ابن حجر: «قوله: «ثم الذي يلونهم» أي: القرن الذين من بعدهم وهم التابعون: «ثم الذين يلونهم» وهم أتباع التابعين»(٤).

---

(١) جامع المسائل، المجموعة الأولى: ص٧٠-٧١.

(٢) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة (٥)، رقم (٣٦٧٣). ومسلم: كتاب فضائل الصحابة (٥٤) باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، رقم (٢٥٤١) ٤/ ١٩٦٧، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. ورواه مسلم في الموضع السابق رقم (٢٥٤١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والمُدّ: مكيال معروف، مُقدَّرٌ بأن يمد الرجل يديه، فيملأ كفيه طعاما. والنصيف- على وزن رغيف- هو النصف ينظر غريب الحديث للخطابي: ١/ ٢٤٨.

(٣) رواه البخاري: كتاب فضائل الصحابة، الباب الأول، رقم (٣٦٥٠) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه ورقم (٣٦٥١) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. ومسلم: كتاب فضائل الصحابة (٥٢) باب فضل الصحابة: ٤/ ١٩٦٣-١٩٦٤، رقم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه ورقم (٢٥٣٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ورقم (٢٥٣٥) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه.

(٤) فتح الباري: ٧/ ٨.

أيضا فإن النبوة ختمت بالنبي محمد ﷺ فلا نبوة بعده سواء نبوه تشريع أو غيرها، لقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وخاتم بفتح التاء بمعنى أنهم به ختموا، فهو كالخاتم والطابع لهم، وخاتم بكسر التاء بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم. وهذه الألفاظ عند علماء الأمة خلفًا وسلفًا متلقاة على العموم التام، مقتضية نصاً أنه لا نبي بعده ﷺ. فصار معلومًا من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر حتى لو اعترف بعموم رسالته[١]. وقد يشكل نزول عيسى عليه السلام وهو نبي رسول آخر الزمان على اختصاص نبينا محمد ﷺ بختمه الأنبياء والمرسلين؟ والجواب على ذلك أن يقال: معنى كونه آخر الأنبياء أنه لا ينبأ أحد بعده وعيسى ممن نبأ قبله، وحين ينزل ينزل عاملاً على شريعة محمد ﷺ مصليًا إلى قبلته كأنه بعض أمته[٢].

وديدن المتصوفة في تفضيل الولاية على النبوة هي قصة الخضر[٣] مع موسى عليه السلام ولا وجه للمتصوفة أبدًا في الاستدلال بهذه القصة سواء صح القول بنبوة الخضر أو ولايته، قال ابن أبي العز[٤]: «وأما من

---

(١) ينظر المحرر الوجيز: ١٣/ ٨٠، والجامع لأحكام القرآن: ١٤/ ١٩٦-١٩٧. والتحرير والتنوير: ٢٢/ ٤٥. وينظر مادة «ختم» في تهذيب اللغة: ٧/ ٣١٣. ولسان العرب: ١٢/ ١٦٣. والقاموس المحيط: ص١٤٢٠.

(٢) ينظر الكشاف: ٣/ ٢٦٥.

(٣) انظر قصة موسى مع الخضر عليهما السلام في البخاري: كتاب العلم (١٦) باب ما ذكر في ذهاب موسى ﷺ في البحر إلى الخضر، رقم (٧٤). ومسلم: كتاب الفضائل (٤٦) باب من فضائل الخضر عليه السلام رقم (٢٣٨٠) ٤/ ١٨٤٧، من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٤) علي بن علاء الدين بن علي بن أبي العز الحنفي الدمشقي، ولد سنة (٧٣١هـ)، =

يتعلق بقصة موسى مع الخضر عليهما السلام في تجويز الاستغناء عن الوحي بالعلم اللدني الذي يدعيه بعض من عدم التوفيق: فهو ملحد زنديق، فإن موسى ﷺ لم يكن مبعوثاً إلى الخضر ولم يكن الخضر مأموراً بمتابعته، ولهذا قال له: «أنت موسى بني إسرائيل؟ قال: نعم» ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الثقلين ولو كان موسى وعيسى حيين لكانا من أتباعه، وإذا نزل عيسى ﷺ إلى الأرض إنما يحكم بشريعة محمد ﷺ فمن ادعى أنه مع محمد ﷺ كالخضر مع موسى، أو جوز ذلك لأحد من الأمة فليجدد إسلامه، وليشهد شهادة الحق، فإنه مفارق لدين الإسلام بالكلية فضلاً عن أن يكون من أولياء الله، وإنما هو من أولياء الشيطان وهذا الموضع مفرق بين زنادقة القوم وأهل الاستقامة»[(١)].

وقوله ﷺ: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حيًا وأدرك نبوتي لاتبعني»[(٢)]. دليل على أن من لم يتبع رسالة نبينا محمد ﷺ مصيره الضلال، حتى ولو كان المتبوع نبيًا ممن أرسل الله قبل محمد صلوات

= ناله من الأذى ما ناله لاتباعه منهج السلف ومتابعته لشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم. توفي رحمه الله سنة (٧٩٢هـ) ودفن بسفح قاسيون بدمشق. ينظر الدرر الكامنة: ٣/ ١٥٩، وجيز الكلام، للسخاوي: ١/ ٢٩٥.

(١) شرح الطحاويه: ص٧٧٤.

(٢) الحديث سبق تخريجه: ص ١٩٩. ولقد اتبع الفاروق رضي الله عنه أمر رسول الله ﷺ وأمر به رعيته. فرُوي أن كعب الأحبار جاء إلى عمر بكتاب، فقال: «في هذا التوراة، أفأقرها؟ فقال عمر: إن كنت تعلم أنها التوراة التي أنزلت على موسى يوم طور سيناء فاقرأها، وإلا فلا» ذكره البغوي في شرح السنة (١/ ٢٧١).

الله وسلامه عليهم أجمعين. وذلك لأن الله ختم بنبينا محمد ﷺ الرسل، وختم بالإسلام الأديان. فلن يقبل من أحد إلا أن يوحد الله، ويؤمن برسوله محمد ﷺ وبالإسلام ديناً. قال أبو عبيد: «وتفسير هذا الحرف في حديث آخر مرفوع قال ابن عون: قلت للحسن: ما متهوكون قال: متحيرون. يقول: أمتحيرون أنتم في الإسلام لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى. فمعناه أنه كره أخذ العلم من أهل الكتاب. وأما قوله: لقد جئتكم بها بيضاء نقية، فإنه أراد الملة الحنيفية، فلذلك جاء التأنيث، كقول الله عز وجل: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البيّنة: ٥]، إنما هي فيما يفسر الملة الحنيفية»(١).

وظاهر الأدلة يؤكد نبوة الخضر عليه السلام، لذا جزم كثير من أهل العلم بنبوته، والقول بنبوته يقطع الطريق على الزنادقة الذي يتذرعون بكونه غير نبي لأن الولي أفضل من النبي بزعمهم. قال ابن حجر رحمه الله: «قوله: "هو أعلم منك"(٢) ظاهر في أن الخضر نبي، بل نبي مرسل؛ إذ لو لم يكن كذلك؛ للزم تفضيل العالي على الأعلى، وهو باطل من القول»(٣). وقال: «من أوضح ما يستدل به على نبوة الخضر قوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢]»(٤).

ولا يشك مسلم مؤمن بالله ربًا، وبمحمد ﷺ رسولًا، وبالإسلام دينًا في كفر من فضل كتابًا على كتاب الله، أو قال إن هدي كتاب ما

---

(١) غريب الحديث: ٣/ ٢٩.

(٢) سبق تخريجه: ص ٩٦٦.

(٣) فتح الباري: ١/ ٢٦٥.

(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٦٥.

أفضل من هدي القرآن، أو ساوى القرآن بغيره من الكتب: فهو كافر، وهذا مما يعلم من الدين بالضرورة.

قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال جلا وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١-٤٢]، بل من قال إن الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والزبور أفضل من القرآن، أو مساوية له؛ فقد كذب القرآن وكذب الرسول ﷺ، فإن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ﴾ [المائدة: ٤٨]، فالقرآن حاكم على غيره من الكتب التي أنزلها الله وناسخ لها، فما بالك بكتب وضعها قوم في حالة سكر وطرب؟ وقال النبي ﷺ لعمر بن الخطاب وقد رأى بين يديه ورقة من التوراة: «أمُتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصاري، لقد جئتكم بها بيضاء نقية، ولو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي»[١]، ومتهوكون: أي متحيرون أنتم في الإسلام، لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصاري[٢].

وعلماء الشرع الذين تنقصهم المتصوفة ووصفوهم بأنهم علماء رسوم وغيرها هم الذين قال الله فيهم: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ﴾ [المجادلة: ١١]. ورفعة الدرجات تدل على الفضل، إذ المراد به كثرة الثواب، وبها ترتفع الدرجات ورفعتها تشمل

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

(٢) ينظر شرح السنة، للبغوي: ١/ ٢٧١.

المعنوية في الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسية في الآخرة بعلو المنزلة في الجنة.

وهذا الدين الذي أتى به المتصوفة من باب الحقيقة الرحيب: دين يتسع لجميع الأديان والمذاهب؛ ومفصل لاستيعاب الملل كلها. ومن خلال عرض أهم أسس دين الحقيقة عند المتصوفة يتضح مبدأ دعوتهم إلى وحدة الأديان في المسائل التالية :

المسألة الأولى - مصادر المعرفة عند المتصوفة:

المعرفة في اللغة: تأتي بمعنى العلم فيقال: عارف وعريف بمعنى، مثل عالم وعليم ومنه قول الشاعر:

أوكلما وردت عكاظَ قبيلةٌ بعثوا إلي عريفهم يتوسمُ[(١)]

أي : عارفهم، والعرفان : العلم[(٢)].

---

(١) نسبه في اللسان إلى طريف بن مالك العنبري، وقيل طريف بن عمرو. وعُكاظ: اسم لأكبر أسواق العرب في الجاهلية وسمي بذلك لأن الناس كانت تزدحم فيه حتى يعكظ بعضهم بعضا أي يدعك، وقيل لأن الناس يتفاخرون حتى يعكظ الرجل صاحبه أي يغلبه بالمفاخرة وقيل غير ذلك. وهو سوق تعرض فيه البضائع المتعددة، بأنواعها المختلفة بالإضافة إلى كونه مركزاً أدبياً رئيسياً تعرض فيه القصائد ويحكم فيه بين الشعراء فيما بينهم والقبائل فيما بينها. وكان وقته من نصف ذي القعدة إلى آخره وقيل شهر شوال بكامله. وموقعه بين مكة والطائف على طريق السيل ولكن مكانه بالتحديد لا يزال محل خلاف حتى وقتنا الحاضر. ولعل السبب في ذلك أن أرضه صحراء مستوية لا علم فيها ولا جبل إلا ما كان فيها من الأنصاب التي كانت بها في الجاهلية ولم يبق لها أثر يبين موقع السوق، والله أعلم. ينظر: الروض المعطار، ص٤١١. أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، سعيد الأفغاني، ص٢٧٧.

(٢) ينظر اللسان: ٩/ ٢٣٦.

والمعرفة في الاصطلاح: قيل إنها علم مستحدث أو انكشاف بعد لبس[١]. وقيل: إدراك الشيء على ما هو عليه، فهي مرادفة للعلم، وإن تعدت إلى مفعول واحد وهو إلى اثنين، وقيل تفارقه بأنه لا يستدعي سبق الجهل بخلافها؛ ولهذا يقال الله عالم، ولا يقال عارف[٢]. وهي أخص من العلم؛ لأنه يشمل غير المستحدث وهو علم الله تعالى، ويشمل المستحدث وهو علم العباد. والمعرفة- من حيث إنها يقين وظن- أعم من العلم؛ لاختصاصه حقيقة بالعلم اليقيني. وتطلق المعرفة على مجرد التصور الذي لا حكم معه، فتقابل العلم من جهة أنه يطلق على مجرد التصديق[٣].

ومصادر المعرفة عند أغلب المتصوفة لا تخرج عن دائرة الإلهام، وهذا ما قرره جمع من المتصوفة، فمصدر معرفتهم هو الإلهام من الله مباشرة وبغير واسطة، وهم في هذا يتفقون مع الأنبياء في هذا النوع من الوحي بزعمهم؛ يقول النابلسي: «إن الذي جاءت به الأنبياء عليهم السلام حق وصدق وهو من عند الله تعالى بطريق الوحي من جبريل عليه السلام وغيره من الملائكة. والذي جاءت به الأولياء أيضا من العلوم التوحيدية، والمعارف الإلهية، والحقائق العرفانية: كله حق وصدق، وهو من عند الله تعالى بطريق الإلهام والفيض على قلوبهم، بطريق إلهام من ملائكة الإلهام. وبعضهم يعطى العبارة عن ذلك، ويقدره الله على بيانه؛ نظير النبي الذي أوحي إليه بشرع، وأُمر بإبلاغه للأمة،

(١) شرح الكوكب المنير: ١/ ٦٥.
(٢) ينظر التعريفات للجرجاني، ص١٣٦. والحدود الأنيقة، ص٦٦-٦٧.
(٣) ينظر شرح الكوكب المنير: ١/ ٦٥-٦٦.

وبعضهم لا يعطى العبارة عن ذلك، ولا يقدر على بيانه؛ نظير النبي الذي أوحي إليه بشرع ولم يُؤمر بإبلاغه»(١).

والوحي الذي يحصل للأولياء هو: «وحي خالص لا يشوبه ما يفسده»(٢) كما يقول ابن عربي.

والذي يظهر لي أن اقتصارهم على الإلهام دون غيره من أنواع الوحي له أسبابه، ومن هذه الأسباب:

١- أن الإلهام يعتبر وسيلة مباشرة بينهم وبين الله دون أن تكون هناك واسطة في النقل(٣) مما يشعر بنوع من العلو في الاتصال مع الله، وهذا يجعل الولاية في نظرهم أعلى منزلة من النبوة.

٢- إن القول بالإلهام هو الأقرب للقبول بين أتباع الصوفية والجهلة من العامة ومما يسهل تصديقهم له. وهذا أمر هام جدًا عند الغلاة من المتصوفة حتى يتمكنوا من بث أفكارهم ودعاويهم بين أتباعهم.

٣- أن الإلهام هو الأقرب للتوفيق بين عقيدة وحدة الوجود عند غلاة الصوفية وبين دعوى النبوة أو الولاية فيكون الوحي نابعًا من نفس الصوفي؛ لأن الوجود واحد. فالوحي ليس شيئًا خارجًا عن ذات الصوفي؛ فما ثم إلا واحد هو الوحي والموحي والموحى إليه(٤).

---

(١) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم، للنابلسي (مخطوط): ق٢١ب.

(٢) الفتوحات المكية: ٣/ ٤٨.

(٣) ينظر الرسالة اللدنية، للغزالي ضمن مجموعة القصور العوالي: ص١١٣، ١١٦. ومطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، لقيصري: ١/ ٩٢-٩٣.

(٤) ينظر الفتوحات المكية: ٣/ ٤٨.

وتحصل المعرفة الصوفية عن طريق وسائل عدة، تختلف مسمياتها من صوفي إلى آخر، وهذه المسميات وإن اختلفت في مدلولاتها ؛ إلا أنها جميعا تصب في دائرة الإلهام الصوفي، ومن هذه الوسائل :

أولا - الكشف:

والكشف في اللغة: كشف الشيء يكشفه كشفًا وكاشفة: أظهره، ورفع عنه ما يواريه ويغطيه[(١)].

وفي اصطلاح المتصوفة: هو «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا أو شهودًا»[(٢)].

يقول النابلسي: «إن حقيقة الكشف عند أهل المعرفة هو رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار»[(٣)].

ويعتبر الكشف من أهم مصادر المعرفة عند المتصوفة، وهو مستندهم في كل ما يقولونه ويدعونه، وفيما بنوا عليه مذهبهم الصوفي. كما أنه في نظرهم: «علم ضروري يحصل للمكاشف، ويجده في نفسه، لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر دفعه عن نفسه، ولا يعرف لذلك دليلا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه»[(٤)].

---

(١) ينظر: لسان العرب: ٩/ ٣٠٠، ومحيط المحيط: ص٧٨٣، مادة (كشف).

(٢) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ٨٧. وينظر اللمع للطوسي (ص٤٢٢).

(٣) تحقيق الذوق والرشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف: ق١ب. وينظر تحفة السفرة إلى حضرة البررة، لابن عربي: ص٨٤-٨٧.

(٤) الجواهر والدرر، للشعراني: ص١١٤. وينظر مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ١٤٩. والتمكين في شرح منازل السائرين، محمود أبو الفيض المنوفي: ص٢٠٥-٢٠٦.

يقول ابن عربي: «فارفع الهمة في ألا تأخذ علمًا إلا من الله تعالى على الكشف، فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله، فإذا لا يأخذون إلا عن الله»(١). ويقول الغزالي: «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له»(٢). ويقول ابن عطا السكندري: «وأعلم أن إطلاع أولياء الله تعالى على بعض الغيوب لا يحيله العقل، وقد ورد به النقل»(٣).

ثانيا - الذوق:

والذوق في اللغة: وجود الطعم بالفم، وهو في الأصل تعرف الطعم، ثم كثر حتى جُعل عبارة عن كل تجربة(٤).

وفي اصطلاح الصوفية: «نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»(٥).

ويعتبر الذوق من وسائل المعرفة المهمة عند المتصوفة، والعلم الذي يأتي عن طريقه يفيد اليقين حتمًا عند الصوفية، يقول القونوي: «الذوق التام يسمى علماً حقاً، ونوراً صدقاً، فإنه كاشف سر الغيب

(١) رسالة ابن عربي إلى الرازي (ضمن رسائل ابن عربي): ص٢٤٠.
(٢) إحياء علوم الدين: ٣/ ١٩، وينظر الرسالة اللدنية (ضمن مجموعة القصور العوالي): ص ١١٣.
(٣) لطائف المنن: ص ٦٠.
(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص ٣٣٢، ومحيط المحيط: ص ٣١٤، مادة (ذوق).
(٥) التعريفات للجرجاني: ص ١١٢، وينظر المنقذ من الضلال، للغزالي: ص ٨٧.

ورافع كل شك وريب»(١).

ويقول الشعراني: «الذوق لا يتوقف على دليل فهو أقوى»(٢). ويقول ولي الله الدهلوي: «كل ما يعلمه العلماء بالذوق حق لا يشوبه باطل»(٣).

ولذا صحح أهل الحقيقة الأحاديث الموضوعة، وضعفوا الأحاديث الصحيحة، بناء على المكاشفة، ولا عبرة لعلوم المصطلح والجرح والتعديل الذي أفنى فيه علماء الأمة جزءًا كبيرًا من أعمارهم؛ بل يكفي أن يحصل لصوفي كشف يحكم به على الحديث صحة ووضعًا.

يقول ابن عربي: «فرب حديث ضعيف قد ترك العمل به لضعف طريقه من أجل وضاع كان في رواته يكون صحيحا في نفس الأمر، ويكون هذا الواضع مما صدق في هذا الحديث ولم يضعه... ورب حديث يكون صحيحًا من طريق رواته يحصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر فسأل النبي ﷺ عن هذا الحديث الصحيح فأنكره وقال له لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفه فيترك العمل به عن بينة من ربه، وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه، وهو في نفس الأمر ليس كذلك»(٤).

---

(١) إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، للقونوي: ص١١٣. وينظر: الرسالة المفصحة، للقونوي: ص٣١-٣٢. والرسالة الهادية، له أيضا: ص١٤٢-١٥٥.

(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، للشعران: ص٦. والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية للشعراني أيضا: ص٤٣.

(٣) التفهيمات الإلهية: ٢/ ١١١.

(٤) الفتوحات المكية: ١/ ٢٠٣. وينظر الكتاب نفسه: ١/ ٢٨٩.

ويقول الجيلي: «قوله تعالى: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق، وتجليت عليهم، فبي عرفوني»[(١)]، هذا حديث صحيح من طريق الكشف، وضعيف من طريق الإسناد قد أجمع المحققون على صحته، وذكره غير واحد منهم في مصنفاته»[(٢)].

ويقول البيجوري: «ولعل هذا الحديث (يقصد حديث إحياء والدي النبي ﷺ، وإيمانهما ثم موتهما) صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف»[(٣)].

وتظهر وحدة الأديان في مصادر المعرفة عند المتصوفة من خلال نبذهم القرآن والسنة واعتمادهم على الكشف والذوق ونحوها، وهي مقاييس بشرية تختلف من شخص لآخر، وهي لا تفيد العلم اليقيني مطلقًا بل تخضع لاجتهادات مدعيها ومتقولها.

وقد أدى الكشف والذوق بالصوفية إلى قبول العقائد الأخرى باعتبار أن الكشف يجيزها، وأن الخلاف الظاهريْ بين أهل العقائد المختلفة إنما يعود إلى الاختلاف في علم الحقيقة بينهم؛ فمتصوفة أهل الملل- على أنهم ينفردون بمعرفة الحقيقة دون غيرهم من سائر البشر- إلا أنهم يتفاوتون في هذه المعرفة؛ فبعضهم أعلم من بعض، يقول العطار: «تتفاوت المعرفة، حيث يدرك هذا المحراب، ويدرك ذاك الصنم وعندما تضيء شمس المعرفة من فلك هذا الطريق العالي الصنفة، فسيصبح كل فرد مبصراً قدر استطاعته، ثم يجد صدره في

(١) الحديث موضوع وقد سبق تخريجه ص: ٣٢١.
(٢) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص٣٢٢.
(٣) شرح جوهرة التوحيد: ص٣٠.

الحقيقة.. حيث يرى الحبيب وحده»(١).

وسأل الشعراني شيخه الخواص: «ما ميزان الكشف في باب الاعتقادات في الله عز وجل؟ فقال: ليس لذلك ميزان مضبوط لأن الحق تعالى قد تعرف إلى كل مخلوق لا يشاركه فيه مخلوق آخر»(٢).

ولا يرى الصوفية في تفاوت الكشف بين الناس من أهل الملل المختفة - فضلًا عن أهل الملة الواحدة - سببا في عدم وحدة المصدر الذي يفيض منه الكشف على قلوب السالكين. يقول قيصري: «وتكثر قوابل الفيض لا يقدح في وحدة الطريق، كما لا يقدح تكثّر الشبابيك في وحدة النور الداخل فيها»(٣).

كما أن اختلاف الطرق لا ينفي وحدة الحقيقة «فالطرق تختلف باختلاف السالكين من جهة، وبتنوع التجليات الإلهية من جهة أخرى. ويرجع اختلاف السالكين إلى اختلاف الأمزجة والطبائع، والاستعدادات الروحية عند كل سالك، مما يؤدي إلى اختلاف النتائج التي يصلون إليها، فكل سالك يقف عند حدود معراجه الخاص، ويعبر عن معرفته الخاصة التي تعكس المدى الذي وصل إليه في معراجه»(٤).

يقول ابن عربي : «ومع أن طريق الحق واحدةٌ ؛ فإنه يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال المزاج وانحرافه، ومُلازمة

---

(١) منطق الطير: ص٣٧٥.
(٢) الجواهر والدرر، للشعراني: ص ١١٤.
(٣) مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، للقيصري: ١/ ١٣٥.
(٤) فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، نصر حامد أبو زيد: ص٢٣٩.

الباعث ومعيَّته، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همتها وميلها، وصحة توجُّهه وسُقمه، فمنهم من تجتمع له، ومنهم من تكون له بعض هذه الأوصاف، فقد يكون مطلبُ الروحانية شريفًا ولا يساعده المزاج»[1].

لقد كان بعض الصوفية يخالف الشرع، ويتظاهرون بالاعتقاد في الله والرسول في أنظار العامة فقط، فليس في نظر الصوفي أية قيمة لظاهر الشرع والأعمال الصورية ولسان حاله هو أنه ما دام من الممكن المتابعة عن طريق الاتصال المباشر بالله فلماذا إضاعة الوقت بالظواهر والصور، والطرق غير المباشرة؟ ناهيك بأن الشرع هو وسيلة للوصول إلى الحق، وما دام العارف قد بلغ الحق والحقيقة فلم يبق والحالة هذه حاجة له بهذه الظواهر وكل عبادة تعتبر عبثاً[2].

وبما أن الوصول إلى المعرفة لا يحصل بكسب العبد، بل هو أمر وهبي؛ فقد «نظر هؤلاء الصوفية إلى باطن الشريعة دون ظاهرها، وإلى الحكمة في التشريع دون القيام بالأمر المشرع، فالإنسان مكلف من قبل الشرع لا ليقوم بأداء فرض فرضه الله عليه وحسب؛ بل لأن التكليف يحقق غاية عليا قصد إليها المشرع، وهذه الغاية تتحقق بالأمر المكلف به كما تتحقق بغيره من الأمور التي تماثله. وإذا كان الأمر كذلك، ظهرت ضآلة الأداء الفعلي للأمر المكلف به بإزاء النية الصادقة في أدائه، وظهرت ضآلة رسوم العبادة بإزاء التأمل الذي هو جوهر العبادة.

(١) رسالة الأنوار (ضمن رسائل ابن عربي): ص١٥٩-١٦٠. وينظر الفتوحات المكية: ١/ ٣٣٤-٣٣٥، ٦٩٨.

(٢) ينظر تاريخ التصوف في الإسلام قاسم غني: ص٢٤٦.

ومعنى هذا أن مناط التكليف عند هؤلاء الصوفية هو القلب لا الجوارح وخلاص العبد هو في إخلاص نيته لا في القيام بالعمل. وإذا اتجه العبد الاتجاه الذي يريده هؤلاء الصوفية تحقق العبد بمعرفة الله، وهي في نظرهم الغاية القصوى والمقصد الأسمى الذي قصد إليه الشارع من التكليف. وهذا موقف أخذ به ضعفاء القلوب من الصوفية فزلت أقدامهم وأدى بهم آخر الأمر إلى الوقوع في نحو من الإباحية والقول برفع التكاليف، استناداً إلى أن الغاية إذا تحققت استغنى عن الوسيلة، فإذا وصل العبد إلى مقام القرب من الله أصبح في غنى عن مخاطبة الشرع له»[(١)].

يقول الشعراني: «اعلم أن جميع المقامات سقطت عند العبيد الخلص؛ فلذلك استراحوا من صلاح الأعمال وسيئها»[(٢)]. ويقول الطعمي في تقسيمه لموقف الأولياء من الكبائر: «القسم الثالث: وليٌّ نظر إلى الكبائر على أنها أفعال مجردة، فهذا أنضج الأولياء مقامًا... وهذا هو مقام الاستواء الذي عبر عنه الشيخ الأكبر بقوله:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن»[(٣)]

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص١٢٣.

(٢) الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، عبد الوهاب الشعراني: ص٤٥. ويقول حسن رضوان:

وتستوي الطاعات والمعاصي لديه وهو مشهد الخواص (روض القلوب المستطاب: ص٢١٨).

(٣) تكملة الفتوحات المكية، للطعمي: ١/٥٨٦-٥٨٧. والأبيات في ديوان ابن عربي ترجمان الأشواق: ص٢٤٥.

ومما يدخل في باب الكشف عند المتصوفة ما يسميه ابن عربي بعلم الدهر أو علم الزمان، وهو علم يتسع لقبول جميع الاعتقادات مهما تباينت واختلفت. فمن علم الزمان «تعددت المقالات في الإله، ومنه اختلفت العقائد، وهذا العلم يقبلها كلها ولا يرد منها شيئا»(١).

وقد قاد علم الحقيقة القائم على الكشف بعض الصوفية إلى الإيمان بالوحدة الفعلية بين الأديان من حيث تعبد الله في كل أماكن العبادة التي نصبتها كل ملة لعبادته سواء كانت مساجد أو كنائس أو غيرها ؛ لأن جميع الأديان في علم الحقيقة تؤدي إلى الله. يقول الجيلي:

فسلمت نفسي حيث أسلمني القضا ... وما لي مع فعل الحبيب تنازع
فطورًا تراني في المساجد عاكفًا ... وأنّى طورًا في الكنائس راتع
فإن كنت في حكم الشريعة عاصيًا ... فإني في علم الحقيقة طائع(٢)

ولا شك في أن الإلهام حتى وإن كان للصالحين ليس بحجة في شرع الله؛ فالبشرغير معصوم أبدًا، بل إن ما يقع للصحابة مما هو من هذا الباب كانوا يعرضونه على النبي ﷺ: كما وقع مع عمر الذي قال فيه النبي ﷺ: «إنه قد كان في ما مضى قبلكم من الأمم مُحدثون. وإنه إن كان في أمتي هذه منهم ؛ فإنه عمر بن الخطاب»(٣) فقد كان يعرض

---

(١) الفتوحات المكية: ١/ ٢١١.

(٢) قصيدة النادرات العينية، للجيلي: ص١١١-١١٣، الأبيات ذوات الأرقام: ٤٢١-٤٢٢، ٤٢٣.

(٣) رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الأنبياء، الباب رقم (٥٤) حديث رقم (٣٤٦٩) وهذا لفظه. ورواه مسلم من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، رقم (٢٣٩٨) ٤/ ١٨٦٤.

ما يقع له على ما جاء به الرسول ﷺ ؛ فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائل عمر كما نزل القرآن بموافقته غير مرة كما في أسرى بدر، والحجاب وغيرها[١].

أيضا فإن الله قد أكمل دين الإسلام بنبينا محمد ﷺ، فلا تحتاج الأمة إلى من يبلغ الدين الكامل، ولا تحتاج إلى محدث ؛ ولهذا قال ﷺ : «إن يكن في أمتي» فلم يجزم بأن في أمته محدثًا كما جزم أنه قد كان في الأمم قبلنا، مع أن أمتنا أفضل الأمم، وأكمل ممن كان قبلهم. وذلك لأن أمتنا مستغنية عن المحدّثين كما استغنوا عن نبي يأخذون عنه سوى محمد، فاستغناؤها عن المحدثين من باب أولى[٢].

يقول ابن الجوزي : «الإلهام للشيء لا ينافي العلم، ولا ينكر أن الله عز وجل يلهم الإنسان الشيء، كما قال النبي ﷺ: «إن في الأمم محدثين، وإن يكن في أمتي فعمر» والمراد بالتحدث إلهام الخير، إلا أن الملهم لو ألهم ما يخالف العلم لم يجز له أن يعمل عليه .. وليس الإلهام من العلم في شيء، إنما هو ثمرة للعلم والتقوى، فيوفق صاحبهما للخير، ويلهم الرشد. فأما أن يترك العلم، ويقول إنه يعتمد على الإلهام للخير أو الوسوسة من الشيطان. واعلم أن العلم الإلهامي الملقى في القلوب لا يكفي عن العلم المنقول»[٣].

---

(١) ينظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية: ١١/ ٢٠٥. والصفدية: ١/ ٢٥٣.
(٢) باختصار عن الصفدية: ١/ ٢٥٩-٢٦٠.
(٣) تلبيس إبليس: ٣٩٢. وينظر سيف الله على من كذب على أولياء الله، صنع الله الحلبي الحنفي: ص ٥٨-٦٤.

ويقول الشنقيطي[(١)] عن حجية الإلهام «الإلهام.. ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصومًا بخواطره؛ لأنه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها.. قال الشاذلي: "ضمنت لنا العصمة في الشريعة، ولم تضمن لنا في الخواطر" وكذا من رأى النبي ﷺ في النوم يأمره وينهاه: لا يجوز اعتماده، وإن كان من رآه في النوم فقد رآه حقًا.. لعدم ضبط الرائي، فلا يحتج بالإلهام في دين الله، ولا يعمل به»[(٢)].

المسألة الثانية- التوحيد عند أهل الحقيقة:

سبق فيما مضى ذكر حقيقة التوحيد عند المتصوفة وأنها تؤول إلى قولهم بوحدة الوجود وأن التوحيد الذي يقصدونه هو نفي الوجود عن سوى الرب، وأن الرب والعبد اسمان لحقيقة واحدة. مما يغني عن إعادته مرة أخرى.

والتعبير عن حقائق التوحيد بالمفهوم الصوفي صعب للغاية، ولا تستوعبه لغة خطاب الشارع للمكلفين سواء في القرآن أو السنة، بل لهذا النوع من التوحيد لغة خاصة لا يفهمها إلا أهل الحقيقة دون غيرهم من الناس؛ ولذا فإنهم لا يذكرونها في تصانيفهم التي صنفوها للناس، ويضنون بها على غير أهلها، ويضعون أسرار التوحيد التي توصلوا إليها من باب الحقائق بزعمهم في مؤلفات صنفت للخاصة، أو

---

(١) عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، أبو محمد فقيه مالكي، علوي النسب من غير أبناء فاطمة، من قبيلة «إدعول» من الشناقطة. تجرد أربعين سنة لطلب العلم في الصحاري والمدن، وأقام بفاس مدة، وحج، وعاد إلى بلاده، فتوفي بها سنة (١٢٣٥هـ). ينظر الأعلام: ٤/ ٦٥.

(٢) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي: ٢/ ٢٦٢.

يلجأون إلى الرمز لإخفاء ما يريدون قوله عن عامة الناس. وهذا يعود لأن حقائق التوحيد التي يؤمنون بها تسع الناس جميعا مهما اختلفت أديانهم كما سبق تفصيل ذلك في مبحث وحدة الوجود. قال بعض الصوفية: «للربوبية سر لو أظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشفت لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهروه لبطلت الأحكام»[١].

ويقول الغزالي عن كتابه إحياء علوم الدين: «والمقصود من هذا الكتاب علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال، علمًا منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والاقتداء»[٢].

وينقل الغزالي عن الجنيد قوله: «أهل الإنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم في خلواتهم أشياء هي كفر عند العامة». وقال مرة: «لو سمعها العموم لكفروهم»[٣]. ويقول الجنيد: «لا يبلغ الرجل درجة الحقيقة حتى يشهد له فيه ألف صديق بأنه زنديق»[٤].

---

(١) قوت القلوب: ٢/ ١٧٤، وإحياء علوم الدين: ١/ ١٠٠.

(٢) إحياء علوم الدين: ١/ ٤. وينظر: منازل السائرين، لأبي إسماعيل الهروي: ص٨١.

(٣) إحياء علوم الدين: ٤/ ٣٤١.

(٤) الجواهر والدرر، للشعراني: ص١٤١.

وذكر الشعراني أن الجنيد لا يتكلم قط في علم التوحيد إلا في قعر بيته، بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه، ويقول: «أتحبون أن يكذب الناس أولياء الله تعالى وخاصته، ويرمونهم بالزندقة والكفر»[١].

وقد مضى معنا مناقشة حقيقة التوحيد عند القوم وبيان أن توحيد الصوفية الذي يؤمنون به هو وحدة الوجود، واتحاد الخالق بالمخلوق، وتم دحض شبهاتهم، ونسف معتقداتهم الباطلة مما يغني عن إعادته هنا.

المسألة الثالثة - المصطلحات الشرعية في ضوء الحقيقة الصوفية:

نتج عن إيمان الصوفية المطلق بوجود حقيقة تقابل الشريعة وأنها الأساس الذي ينبغي على السالك الإيمان به: أن أفرغ المتصوفة الألفاظ الواردة في الشرع من معانيها الشرعية ومضامينها الإيمانية، وحصروها في معانيها اللغوية الحرفية، وصاغوها في قوالب وجودية؛ فالكفر على سبيل المثال لا يعني عدم الإيمان، بل يعني: الستر، أي ستر الحق وراء الصور والتجليات، فمن لم يؤمن بوجود واحد فقد ستر الحق وراء الصور، ووضع بينه وبين خالقه حجاب[٢]. لأن حقيقة الإيمان عند هؤلاء المتصوفة هي: «انكشاف الحق تعالى عندهم في كل شيء وعدم التباسه عليهم في شيء من الأشياء مطلقًا؛ فإذا التبس

---

(١) الطبقات الكبرى، للشعراني: ١/ ١٠.

(٢) ينظر الفصوص لابن عربي: ص١٤١، ١٤٩، وخمرة الحان ورنة الألحان، النابلسي: ص٧٠-٧١، والفتح الرباني والفيض الرحماني: ص١٢٠. وتعليقات عفيفي على الفصوص: ص٢٠٢-٢٠٣.

عليهم مرة؛ فقد كفروه أي ستروه»(١).

بل إن كفر إبليس عند النابلسي هو أنه لم يعمل بمقتضى توحيد أهل الحقيقة وهو وحدة الوجود؛ فلم يسجد لله في مظهر آدم فخدعته صورة آدم واستكبر عن السجود لله، فكان «سبب كفر إبليس .. أنه جهل في عين علمه. فكان يعلم أن للرب سبحانه أن يظهر في أي مظهر أراده، ثم لما ظهر سبحانه في باطنية آدم عليه السلام .. لم يشعر بباطنية آدم عليه السلام التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهرية»(٢)، «ولهذا أراد الله امتحان إبليس والملائكة فأمرهم بالسجود لآدم عليه السلام .. فسجد الملائكة كلهم أجمعون لله وحده الظاهر لهم بآدم عليه السلام»(٣).

والتوبة عند أهل الحقيقة لها معنى يسع جميع الأديان، إذ يكفي أن يقر الإنسان بوحدة الوجود، ومن ثم يكون تائبًا، يقول النابلسي: «وأما حال التوبة بحسب الحقيقة فهو: ظهور وحدة الوجود على التنزيه التام واستغراق الكثرة فيها، بحيث يقول التائب: أناْ، لا أنا. وهو ما هو، ثم يقول: لا أنا، ولكن هو. ثم يقول: هو حتى يخرس»(٤).

ويرى النابلسي أن الساب للأنبياء والزنديق والساحر الذين ماتوا قبل التوبة هم عند أهل الحقيقة تائبون ومرضي عنهم؛ حتى وإن حكم عليهم ظاهر الشرع بخلاف ذلك، لأن الحقيقة تسع ما لا تسعه الشريعة ومن هنا كانت لهم توبة وإنابة، والنابلسي في تقريره لرأيه يركن إلى

---

(١) خمرة الحان ورنة الألحان: ص٧٠-٧١.
(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٣٧.
(٣) خمرة الحان ورنة الألحان: ص٧٠-٧١.
(٤) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ٦٩.

ركن شديد عند المتصوفة وهو إيمانه بوحدة الوجود ؛ لأن التجلي الرحماني بزعمه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد ؛ فيسبق قبل الغررة فيستحق التوبة.

يقول النابلسي : «الذي سب نبيًا من الأنبياء عليهم السلام فالسر في عدم قبول توبته في ظاهر الشريعة : أنه بسببه ذلك النبي قطع الرقيقة التي يأتيه الإمداد منها ، المتصلة من قلبه العامر بالإيمان .. وإنما يأتيه قبول التوبة باطنًا فيما بينه وبين الله تعالى، من جهة وجهه الخاص الذي لربه، حيث قال تعالى في ذلك: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ [ق: ١٦]، فمن انقطع عنه حبل الوريد بسبب انقطاع الرقيقة المذكورة كان الله تعالى أقرب إليه من غير تلك الرقيقة، فوصله به لشدة ما رأى من إخلاصه في توبته»[١].

والزنديق الذي ثبتت زندقته في الشرع تقبل توبته باطنًا حتى ولو عوقب بظاهر الشرع فيما يرى النابلسي ؛ لأن هذا الزنديق أقبل على الله تعالى من حيث حكمه وقضاؤه الذي لا راد له ؛ فكان مؤمنًا في الباطن، على أن العقوبة التي سينالها الزنديق في الآخرة ليست تلك العقوبة الحسية المعروفة في ظاهر الشرع بل هي عقوبة معنوية تكمن في إبعاده عن عين القرب ؛ فيصلي بنار البعد. يقول النابلسي: «الزنديق نازع الربوبية فيما ينبغي، فأشرك بربه، وطرد من قربه. وتقبل توبته باطنًا إذا رجع إلى تصفح أسرار عالم الحكمة، وأقبل على الله تعالى من حيث أحكامه ؛ ولكن لا يعتبر ذلك من حيث الشرع ؛ لأن رجوعه عن ذلك إلى ذلك ليس بشيء غير ما هو عليه، والشرع متنزل من العرش ؛

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ٨٤.

فلا يحكم على ما تحته إلا بما تعطيه الحضرة الرحمانية ؛ لأنها المستولية عليه دون بقية الحضرات، وهي مقتضية للأنفع، والأنفع لمن هذا وصفه عدم قبول توبته ؛ تمحيصًا له بنيران البعد، والطرد في عين القرب والإقبال»(١).

أما الساحر فتكون توبته عند أهل الباطن أن يخلط الباطل بالحق فقط، لا أن يرجع إلى الحق ويقطع عن الباطل، يقول النابلسي : «السحر حق، فلا توبة له بسبب ذلك إلا باطنًا برجوعه عن خلط الحق بالباطل إلى خلط الباطل بالحق ؛ بحيث يصير الأصل عنده الحق»(٢).

والفجار الذين قال الله فيهم: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ۝٧﴾ [المطفّفين: ٧]، والفجار لفظ شامل كل فاجر من أنواع الكفرة والمنافقين والفاسقين(٣)؛ يرى فيهم ابن عربي- بحسب علم الحقيقة- أتقياء وأبرار ؛ بل لهم من الولاية ما فاقوا به غيرهم ؛ إذ أنهم فجروا المعارف المخفية في هذا الكون فكانوا بذلك منارات هدى لغيرهم. يقول ابن عربي: «ومنهم: الفجار فإنهم في سجين من السجن، وهم الذين حبسوا نفوسهم وسجنوها عن التصرف فيما منعوا من التصرف فيه، ولا يقع التفجير إلا في محبوس: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ۝٦﴾ [الإنسان: ٦]، فهم الفجار جاؤوا عيون المعارف التي سدها الله في العموم لكون الفطر أكثرها لا تسعد بتفجيرها لما يؤدي إليه بالنظر الفاسد من الإباحة والقول بالحلول وغير ذلك مما يشقيهم،

(١) المصدر السابق: ص٨٧.
(٢) المصدر السابق: ص٨٨.
(٣) ينظر تفسير ابن سعدي: ص٨٤٦.

فجاءت هذه الطائفة إلى المعنى ففجرت هذه العيون لأنفسها فشربت من مائها فزادت هدى إلى هداها، وبيانًا إلى بيانها، فسعدت وطالت وعظمت سعادتها، فهذا حظ الأولياء هذه من الفجور الذي سمو به فجاراً، وعلى هذا الأسلوب نأخذ كل صفة مذمومة بالإطلاق، فنقيدها فتكون محمودة ونضع عليك اسماً منها كما يسمي صاحب إطلاقها، فلتتبع الكتاب العزيز والسنة في ذلك واعمل بحسبها، فإنها يعطيك النظر من حيث ما وصف بها الأشقياء مالا يعطيك من حيث ما وصف بنقيضها الأتقياء»[1].

وهكذا يقلب ابن عربي والنابلسي وأتباعهما الحقائق الشرعية التي أتى بها الشارع إلى حقائق باطنية تنقض قواعد الدين المنزل من عند العزيز الحكيم. وهذا هو التناقض الذي ليس بعده تناقض، فإذا كانت حقيقة الكفر هي الإسلام؛ فإن إرسال الرسل وإنزال الكتب، والقتال من أجل نشر التوحيد وإباطال الشرك، ووجود للشرائع، وإقامة الحدود، كل ذلك عبث لا فائدة منه وهو لازم قول هؤلاء الصوفية. كما يلزم منه أيضا وصف الله تعالى بصفات النقص. ومن لوازمه أيضا: إبطال الشرائع، وتعطيل الحدود، وإنكار الجنة، والنار، والثواب والعقاب.

المسألة الرابعة - علماء الحقيقة لا تحصرهم عقيدة واحدة:

مما هو معروف عند المتصوفة هو تقديسهم لأئمتهم تقديسًا يخرجونهم به عن دائرة البشر، وينسبون إليهم من الكرامات

---

(١) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٤.

والمعجزات ما فاقوا به الأنبياء عليهم السلام، ولا يخلو كتاب من كتب المتصوفة إلا وفيه شيء من هذا، ومن وقف على الكتب المصنفة في طبقات المتصوفة ومناقبهم على وجه الخصوص يجد أن التقديس والغلو وصل بالاتباع إلى درجة أن وصفوا مشائخهم بصفات الربوبية: من التصرف في الكون والخلق وتدبير أمور الخلق والرزق والإماته[١]، ونحو ذلك. بل إن من أهم الآداب التي ينبغي للمريد أن يتأدب بها: «أن يكثر من مراقبة شيخه حتى يصير مشهودًا له على الدوام ليلًا ونهاراً»[٢]، فبدل أن يجعل المريد الله نصب عينيه في حركاته وسكناته ويراقبه في أفعال وأقواله، يجعل ذلك كله للشيخ.

ولقد سعى بعض من نسبت إليهم الولاية من المتصوفة إلى هذا التقديس بأقوالهم وأفعالهم، وأضفوا على أنفسهم هالة ربانية، ونزعة إلى الإلهية، قادتهم إلى ادعاء الإلوهية؛ فهذا البسطامي يقول: «غبت في الجبروت وخُضْتُ بحار الملكوت وحُجُب الملاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خال فالقيت نفسي عليه وقلت: سيدي ! أين أطلبك؟ فكشف فرأيت أني أنا، فأنا أنا؛ أولي فيما أطلب، وأنا لا

(١) الأمثلة كثيرة تنظر في كتب طبقات الصوفية، ومن أهمها: روض الرياحين لليافعي، ونشر المحاسن الغالية له أيضا، وطبقات الشعراني الكبرى والصغرى، والروض العطر للشراط، والكواكب الدرية للمناوي، وجامع الكرامات للنبهاني، وكتب الطبقات والتراجم في القرون المتأخرة: مثل النور السافر للعيدروسي، والكواكب السائرة للغزي، وخلاصة الأثر للمحبي، وسلك الدرر للمرادي، وغيرها.

(٢) الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، للشعراني: ص٨٨. وينظر: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص٣٥-٣٦، ٤٢-٤٣، ٤٧-٤٨، ٦٨-٨٣، ١١٤-٢٢٤.

غيري فيما أسير»(١).

ويذكر الرفاعي أن العبد «لا يزال يرتقي من سماء إلى سماء حتى يصل إلى محل الغوث، ثم ترتفع صفته إلى أن تصير صفة من صفات الحق، فيطلعه على غيبه حتى لا تنبت شجرة، ولا تخضر ورقة إلا بنظره»(٢). وذكروا عن الدسوقي(٣) أنه صام في المهد، ورأى اللوح المحفوظ وهو ابن سبع سنين، وأنه ينقل اسم مريده من الشقاوة للسعادة، وأن الدنيا جعلت في يده كخاتم، وأنه جاوز سدرة المنتهى(٤).

ولأن للأولياء منزلة ليست لأحد غيرهم عند أهل الحقائق من المتصوفة؛ جعل لهم الحق في أن لا يحصروا أنفسهم بعقيدة معينة؛ بل لهم أن يختاروا بحسب ما يرونه مناسبًا لهم في كل وقت، وعلى الأتباع التسليم لهم وعدم الإنكار عليهم.

---

(١) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١٦٤.

(٢) قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر: ص١٤٧-١٤٨ .
والأمثلة كثيرة ومن السهولة الوقف عليها في كتبهم كرسالة روح القدس لابن عربي، وكطبقات الشعراني، وابن الملقن، والزبيدي، وروضي اليافعي وابن الشراط، وسبك المقال لابن الطواح، وسير الأولياء للخزرجي، وجمهرة الأولياء للمنوفي، فضلا عن كتب الطبقات الخاصة بالطرق.

(٣) إبراهيم الدسوقي شيخ الخرقة البرهانية (على وصف الصوفية) ذكروا في مناقبه أشياء لا تعقل، وصفوه بصفات هي من صفات الله: كعلم الغيب، وأنه جاوز سدرة المنتهى التي وقف عندها النبي ﷺ ليلة عرج به إلى السماء توفي سنة (٦٧٦هـ). ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني: ١/ ١٤٠، والكواكب الدرية: ٢/ ٣٢٠.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٣٢٠.

يقول الشعراني: «وعليكم بحفظ قلوبكم من الإنكار على الأولياء فإنهم بوابون لحضرات الذات، وإياكم والانتقاد على عقائدهم، بما علمتموه من أقوال المتكلمين؛ فإن عقائد الأولياء مطلقة متجددة في كل وقت بحسب مشاهدتهم للشؤون الإلهية، وغيرهم ربما يثبت على عقيدة واحدة في الله حتى يموت لحجابه عن الشؤون الإلهية»(١).

ويقول النابلسي: «فيعتقد أن جميع ما يظهر له من شيخة ظاهر له من الله تعالى خيراً أو شراً، فالخير لهدايته والشر لامتحانه في مقام الإدارة والسلوك. أو يرى أن شيخه مظهر لصفات الله تعالى وأسمائه فيتأدب معه تأدب المكلف مع أحكام ربه في الأمر والنهي، وهو أوسط مرتبة. أو لا يرى شيخة بالكلية وإنما الله الذي لا إله إلا هو يهدي من يشاء، ويضل من يشاء وهي أعلى مرتبة»(٢).

ويقول القاضي محمد ثناء الله العثماني: «يجب على المريد ترك الاعتراض على الشيخ وإن ظهر على يديه منكر ظاهر، بعدما ثبت عنده أنه من أهل الكمال والتكميل»(٣).

ولأن أئمة الصوفية لا تحصرهم عقيدة بعينها؛ فقد تنوعت أشياخهم ما بين جماد وحيوان، يقول ابن عربي: «في جملة أشياخنا الذين

---

(١) درر الغواص على فتاوي سيدي الخواص، للشعراني: ص٥٤.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق٧أ.
(٣) التفسير المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني: ٦/ ٥١. وينظر التشوف إلى رجال التصوف، لابن الزيات: ص٤٦-٤٧. والأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني: ص٩٠-٩١، ١٤٨-١٤٩، وشرح خمرية ابن الفارض، لابن عجيبة: ص١٤٠. والحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، لأبي الفوز محمد أمين زاده (مخطوط): ق (١٠٨-١١٣).

انتفعنا بهم في طريق الآخرة في هذه الأمم: ميزاب رأيته في مدينة فاس في حائط ينزل منه ماء السطح مثل ميزاب الكعبة، فوقفت على عبادته وأجهدت نفسي عسى أجري معهم في ذلك، ومنهم ظلي الممتد من شخصي أخذت منه عبادتين، قد أخذ نفسه بهما وأشباه ذلك، وأما الحيوانات فلنا منهم شيوخ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم: الفرس فإن عبادته عجيبة، والبازي والهرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك فما قدرت قط أن اتصف بعبادتهم على حد ما هم عليها، وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوبخوني ويعتبوني، وقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالي في عبادتهم»[1].

قال النابلسي- بعد أن ذكر عبارة ابن عربي بطولها- مقرا لابن عربي في هذا الاعتقاد: «إن الصادق في طلب الحق تعالى يجد كل شيء شيخًا له مرشداً كاملا موصلًا إلى الله تعالى»[2]. وينقل النابلسي عن بعض المتصوفة قوله: «من لا شيخ له من أي نوع كان من أنواع العوالم، فالشيطان شيخه، وذلك بلا ضرورة»[3].

وكل الطرق عند مشائخ المتصوفة تؤدي إلى الله؛ والمهم أن يكون للمريد شيخ يعلمه الطريق الذي يقوده لمعرفة الحقيقة بالمنظار الصوفي؛ ولا ضير أن يكون هذا المريد مسلمًا أو نصرانيًا أو يهوديًا؛ فذلك كله لا يعوق عن الطريق.

---

(١) روح القدس، لابن عربي: ص١٥٨.
(٢) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق٨أ.
(٣) مفتاح المعية في طريق النقشبندية: ق٨أ.

قال الذهبي: «قال شيخنا عماد الدين الواسطي: قلت له (يعني ابن هود): أريد أن تُسَلّكني. فقال لي: من أي الطرق: الموسوية أو العيسوية أو المحمدية. أي أن كل الملل توصل إلى الله»[(١)]. وكان ابن هود إذا طلعت الشمس يستقبلها ويصلب على وجهه[(٢)]، كما أن اليهود كانوا يشتغلون عليه في كتاب «الدلالة» وهو مصنف في أصول دينهم للرئيس موسى[(٣)]. ويصف بعضهم ابن هود بقوله: «كان له في السلوك مسلك عجيب، ومذهب غريب، لا يبالي بما انتحل، ولا يفرق بين الملل والنحل»[(٤)].

وحكوا عن الحريري[(٥)] أنه قال لأصحابه: «بايعوني على أن نموت يهوداً، ونحشر إلى النار، حتى لا يصحبني أحد لعلة»[(٦)]. ويرى

---

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي (حوادث ووفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص٤٠١. وأعيان العصر، للصفدي: ٢/ ٢٠٣. وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٧/ ٧٨٠. والواسطي لم أجد ترجمته.

(٢) تاريخ الإسلام، للذهبي (حوادث ووفيات ٦٩١-٧٠٠هـ): ص٤٠١. والوافي بالوفيات: ١٢/ ١٥٨.

(٣) الوافي بالوفيات: ١٢/ ١٥٧. والكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٣٩٩.

(٤) الكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٣٩٩. وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي: ٧/ ٧٨١.

(٥) شيخ الطائفة الصوفية الحريرية: علي بن أبي الحسن بن منصور، من القائلين بوحدة الوجود. ولد بقرية سُرْ من قرى حوران في سوريا. توفي أبوه وهو صغير، فنشأ في حجر عمه، وتعلم صنعة النسيج. اشتهر عنه الفسق والمجاهرة بالمعاصي ومعاشرة المردان، ونسبه غالب من ترجم له إلى الزندقة والجرأة على الله، وأفتى ابن الصلاح والعز بن عبد السلام بقتله لما اشتهر عنه من الإباحة، وقذف الأنبياء والفسق؛ ولكنه هرب واختفى. توفي سنة (٦٤٥هـ) ينظر: تاريخ الإسلام (وفيات ٦٤١-٦٥٠هـ): ص٢٧٧، والكواكب الدرية: ٢/ ٤٠١.

(٦) تاريخ الإسلام حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص٢٨٠. والكواكب الدرية: ٢ / ٤٠٢.

الحريري أن من ارتد من مريديه وخرج عن الإسلام، وتدين بالنصرانية مثلاً، لم يخرجه ذلك أن يكون مريدًا للشيخ ؛ لأن الأديان كلها طرق للحق ؛ فلا بأس أن يعتنق المريد ما تهواه نفسه من بين الأديان. يقول الحريري: «إذا دخل مريدي بلد الروم، وتنصر، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر: كان في شغلي»[1]. وسأله رجل: أي الطرق أقرب إلى الله حتى أسير فيه؟ قال له: «اترك السير فقد وصلت»[2].

وهو صادق؛ ولكنه وصل إلى سقر وبئس المصير، كما قال بعض أهل العلم. والطريق الذي يرتضيها الله تعالى، ولا يقبل بسواها، هي الإسلام، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال جل شأنه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥].

المسألة الخامسة - الجنة والنار عند أهل الحقيقة:

على أساس قاعدة «اعرف الله وكن كيف شئت»[3] بنى المتصوفة

---

(١) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص٢٨٠.

(٢) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات ٦٤١-٦٥٠هـ: ص٢٨٠. والكواكب الدرية، للمناوي: ٢/ ٤٠٢.

(٣) المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، عبد الحليم محمود: ص٥٣.

رأيهم في الجنة والنار، والثواب والعقاب: فالجنة التي يدعو إليها أهل الحقيقة هي معرفة الله والقرب منه؛ فمن عرف الله فهو من أهل الجنة وكان من أهل النعيم الدائم، أما الجنة التي يؤمن بها عامة المسلمين فنعيمها مؤقت، وهي تصلح لأهل الشريعة وغايتهم، أما أهل الحقيقة فجنتهم هي جنة المعارف. ولا ينتفع أهل الحقيقة بالنعيم الحسي، كما لا يضرهم العذاب الحسي؛ فالنار عندهم هي نار البعد، كما أن الجنة عندهم تكون في الترقي في المعارف حتى يحصل القرب من الله بزعمهم. فمن كان من المحرومين «وقع في جهنم البعد والطرد، وحرم من دخول جنة لمعارف، وهي جنة الروحانية، وكانت له جنة الحس»[1].

قال أبو يزيد: «من عرف الله صار على النار عذاباً، ومن جهل الله صارت عليه عذاباً؛ ومن عرف الله صار للجنة ثواباً، وصارت الجنة عليه وبالاً»[2]. وقال: «الجنة اثنتان: جنة النعيم، وجنة المعرفة، فجنة المعرفة أبدية، وجنة النعيم مؤقتة»[3].

ويعتبر الغزالي أن الجنة وما فيها من نعيم لا تليق إلا بالبله، أما العارفون فلا تساوي عندهم شيئا بما فيها من نعيم: «ولا تظن أن روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج، وأنى يتساويان؟ بل لا يُنكر أن يكون في العارفين من رغبته في فتح أبواب

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ١٣٣.
(٢) النور من كلمات أبي طيفور ضمن شطحات الصوفية لعبد الرحمن بدوي: ١١٨.
(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ١١٤.

المعارف لينظر في ملكوت السماء والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته في المنكوح والمأكول والملبوس... ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الإنسان، فإذا كنت ترى مشاركة البهائم ولذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية، فما أشد غيك وجهلك وغباوتك، وما أخس همتك، وقيمتك على قدر همتك، وأما العارف إذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف واعتكف فيها، لم يلتفت أصلاً إلى جنة البله؛ فإن أكثر أهل الجنة البله»(١).

ويكاد الإجماع بين المتصوفة، والغلاة منهم بالأخص على أن النعيم عين الجحيم، وأن الثواب في منزلة العقاب، والطاعة والمعصية ليس لهما مدلول ديني إيجابي. وبهذا تسقط الفروق بين الإسلام وسائر الأديان فتستوي الأديان الكتابية مع الأديان الوضعية، ويستوي الإسلام مع اليهودية والنصرانية، ويماثل المؤمن الكافر فالكل منعم، وتسقط حقائق الدين الذي أتى به الأنبياء عليهم السلام من ربهم، ومآل الخلق جميعا إلى النعيم، سواء منهم من دخل الجنة أو دخل النار فإن الكل في نعيم ولذة تماثل ما عليه نعيم الآخر ولذته.

يقول التلمساني: «أهل الأذواق نظروا إلى حقيقة العذاب فوجدوه هو حقيقة النعيم»(٢). ويقول: «أهل الشهود لما شهدوا؛ وجدوا جيم الجنة جيم جهنم، ووجدوا ما به يعذب عين ما به ينعم»(٣). ويقول ابن

---

(١) جواهر القرآن، الغزالي: ٥٠-٥١.
(٢) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٢١ب.
(٣) شرح الأسماء الحسنى، للتلمساني (مخطوط): ق٥، ق٢٢أ. وينظر الكتاب =

سبعين: «نفس العذاب عين العافية، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة»[١]. ويقول ابن عربي: «يتنعمون بما هو عذاب عند غيرهم والصورة واحدة .. ولهم عذاب من العذوب عظيم يعني عظيم القدر»[٢]. ويقول أيضا:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيمٌ مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صائن[٣]

ويفسر ابن عربي قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾﴾ [الأحقاف: ٢٤]، «فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة فإن بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة، والمسالك الوعرة، والسدف المدلهمة وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف»[٤].

فكل الناس من كافة الملل هم أهل سعادة ونعيم، وهم مصيبون في اعتقاداتهم، وما يظنه الناس أنه عذاب وعقاب إنما هي عوارض. كالألم والمرض ونحوه - تصيب الناس كلهم، والأولياء وغير الأولياء

= نفسه: ق٢٤، ق٥١ب والعبارة نسبها التلمساني إلى النفري في مواقفه، وعبارة النفري في المواقف ص٤١ قريبة منها، وهي: «رأيت ما ينعم به في الجنة هو ما يعذب به في النار» المواقف: ص٤١. وينظر شرح مواقف النفري للتلمساني: ص٢٥٣-٢٥٤.

(١) كتاب فيه حكم ومواعظ، ضمن رسائل ابن سبعين: ص٢٣

(٢) الفتوحات المكية: ٢/ ١٣٢. وينظر الفتوحات: ٢/ ٤٠٢.

(٣) الفصوص: ص٩٤. وينظر مطلع خصوص الكلم، لقيصري: ١/ ٤٣٣-٤٣٦.

(٤) الفصوص: ص١٠٩.

في ذلك سواء، فمنهم من تقع له هذه العوارض في الدنيا، ومنهم من تقع له في الآخرة. يقول جلال الدين الرومي : «أهل النار أسعد منهم في الدنيا... ورغبتهم في العودة إلى الدنيا إنما هي لكي يعملوا عملًا يطلعهم على تجلي اللطيف»[(١)].

ويقول ابن عربي: «ما ثم إلا الاعتقادات. فالكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه، وإن شقي زمانًا ما في الدار الآخرة. فقد مرض وتألم أهل العناية- مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق في الحياة الدنيا. فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم[(٢)]، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما يفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل

---

(١) فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ص٣٢٤.

(٢) نقل الشيرازي (الفيلسوف الإشراقي المتصوف) عن ابن عربي قوله: «فلا بد من حكم الرحمة على الجميع، ويكفي من الشارع التعريف بقوله: " وأما أهل النار الذين هم من أهلها " ولم يقل من أهل العذاب، ولا يلزم من كان من أهل النار الذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها». ثم عقب عليه بقوله إن النفوس الكافرة والمشركة تظل في الدنيا " ويشتد تعلقها بالدنيا ولذاتها، التي هي الآلام بالحقيقة التي هي شرور في الآخرة، فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم " ا.هـ [الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٩/ ٣٥٥-٣٥٦] فيظهر من كلام الشيرازي إقراره لابن عربي؛ إلا أن الخلاف بين الاثنين خلاف ظاهري؛ فالشيرازي جعل دار الجحيم والعذاب هي الدار الدنيا نفسها؛ في حين يميل ابن عربي إلى القول بوجود دار مستقلة هي نعيم للكافرين فقط تسمى جهنم. ويقارن بين ما ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية البابين (٦٠، ٣٧٤) وبين ما ذكره الشيرازي في الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ٩/ ٣٥٥-٣٥٧، ٣٦٢-٣٦٤.

الجنان في الجنان والله أعلم»[١].

كما أن للعذاب مفهومًا آخر عند أهل الحقيقة : فالنار إنما هي تجل إلهي يستر الله بها أهل الذنوب في الآخرة، فظاهرها عذاب وباطنها رحمة.

يقول النابلسي : «ولهذا أعد الله النار لأهل الذنوب في الآخرة ليستر ذنوبهم بها، وفي الحقيقة هو الساتر، والنار من بعض تجلياته، وما خرج عن العرف الذاتي إلا الشرك، فإنه مغفور بنار الآخرة أي مستور بها، فستره أتم سترًا من التجلي الموسوي، وهو ستر الجلال لا ستر الجمال. والدنيا لا تسع ستر الجلال، ولهذا اندك الجبل من المظهر الناري»[٢].

ويقول : «فإن الله تعالى له هاتان الصفتان : صفة الجلال، وصفة الجمال فيتجلى لأهل الجنة بصفة الجمال، ولأهل النار بصفة الجلال، وكل صفة من هاتين الصفتين فيها من الصفة الأُخْرى، لأن الموصوف بهما واحد، فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا أبد الآبدين، ودهر الداهرين»[٣].

يقول الجيلي : «قال بعض مشايخ العراق : إن جهنم من التجليات الجلالية، والجنة من التجليات الجمالية»[٤].

ولعل أول من قال إن أهل الجنة وأهل النار منعمون جميعاً هم

---

(١) فصوص الحكم، ابن عربي: ص١١٤.
(٢) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص٤٩.
(٣) الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص١٢٣-١٢٤.
(٤) الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية: ص١٣٤.

طائفة البطيخية- كما أسماهم الأشعري- الذين زعموا أن أهل الجنة في الجنة يتنعمون وأن أهل النار في النار يتنعمون بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل(١). وما ذهب إليه غلاة المتصوفة من إنكار عذاب النار، وأنهم يتلذذون بالنار تكذيب صريح لصريح القرآن والسنة: فإن الله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾﴾ [النبإ: ٣٠]. ويقول تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦]، فلو كان العذاب عذوبة لما كان يحتاج إلى تبديل الجلود المحترقة بالجلود المجددة لإذاقة العقوبة المخلدة المؤبدة(٢). وقال تعالى يحذر من النار: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾﴾ [التحريم: ٦].

وقال عن المشركين وهم في النار: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، فلو كانوا في نعيم وعذوبة ما لجأوا إلى الصراخ والندم وطلب الخروج.



(١) ينظر مقالات الإسلاميين: ص٤٧٥، ٥٤٣.

(٢) ينظر الرد على القائلين بوحدة الوجود، علي بن سلطان القاري: ص٨٣-٨٤.

المبحث الثالث

حكم تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة

اعتبرت المتصوفة الشريعة مرحلة من مراحل الطريق الصوفي؛ بل هي مرحلة مبكرة جداً لسالك الطريق الصوفي، ينتهي بدخول السالك في الحقيقة «وسموا علم الشريعة علم الظاهر، وسموا هواجس النفوس علم الباطن»[١]، «وهذا جهل من قائله لأن الشريعة كلها حقائق»[٢].

إن القول بأن في الإسلام دينين: دين للعامة وهو الظاهر المسمى بالشريعة، ودين باطن وهو الحقيقة، قول يهدم الإسلام وينقض عقائد أهله وتكذيب لله تعالى، ووصف للرسول ﷺ بالخيانة وعدم البلاغ. إن علم الحقيقة الذي يدعيه الصوفية إنما هو طي لبساط الشريعة، وإحلال هواجس النفس ووساوسها محل الوحي المنزل من رب الأرض والسماء؛ حيث «تخلو النفس بوساوسها وخيالاتها، ولا يكون عندها من العلم ما يطرد ذلك فيلعب بها إبليس أي ملعب فيريها الوسوسة محادثة، ومناجاة»[٣].

قال ابن عقيل: «جعلت الصوفية الشريعة اسماً وقالوا المراد منها الحقيقة. قال: وهذا قبيح لأن الشريعة وضعها الحق لمصالح الخلق وتعبداتهم، فما الحقيقة بعد هذا سوى شيء واقع في النفس من إلقاء

---

(١) تلبيس إبليس: ص٣٩٠.
(٢) المصدر السابق: ص٣٩٤.
(٣) المصدر السابق: ص٣٩٣.

الشياطين، وكل من رام الحقيقة في غير الشريعة فمغرور مخدوع»[١].

يقول شيخ الإسلام: «وأما قولهم: المراد منها ضبط العوام ولسنا نحن من العوام. فالكلمة الأولى زندقة ونفاق، والثانية كذب واختلاف؛ فإنه ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطناً وظاهراً، للخاصة والعامة في المعاش المعاد»[٢].

ولا شك في أن الاعتقاد بحقيقة وباطن للشريعة للخاصة غير ما بلغه الرسول ﷺ من ربه لعامة المسلمين وخاصتهم قدح في الخالق جل وعلا الذي بين كمال شريعة الإسلام في قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وبين أنه مع كمال هذا الدين فإنه تعالى قد تكفل بحفظه من الضياع والتحريف: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، كما أنه قدحٌ في النبي ﷺ الذي قال في حجة الوداع: «ألا هل بلغت؟ قال الصحابة: نعم. اللهم اشهد»[٣]، والقائل: «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[٤].

يقول ابن تيمية: «من ادعى علمًا باطنًا أو علمًا بباطن؛ وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئًا، إما ملحدًا زنديقًا وإما جاهلًا

---

(١) المصدر السابق: ص٣٩٥.

(٢) مجموع الفتاوي: ١١/ ٤١٥-٤١٦.

(٣) رواه البخاري: كتاب العلم، رقم ٦٧، ومسلم: كتاب القسامة، رقم ١٦٧٩.

(٤) رواه ابن ماجه: المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، رقم (٥)١/ ٤٤.من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

ضالًا»[١]. ويقول ابن رجب: «وكثير ممن يدعي الباطن، ويتكلم فيه ويقتصر عليه يذم العلم الظاهر، الذي هو الشرائع والأحكام، والحلال والحرام، ويطعن في أهله، ويقولون: هم محجوبون وأصحاب قشور، وهذا يوجب القدح في الشريعة، والأعمال الصالحة التي جاءت الرسل بالحث عليها والاعتناء بها. وربما انحل بعضهم عن التكاليف، وادعى أنها للعامة، وأما من وصل فلا حاجة له إليها، وأنها حجاب له... وهذا من أعظم خداع الشيطان وغروره لهؤلاء، ولم يزل يتلاعب بهم حتى أخرجهم من الإسلام. ومنهم من يظن أن هذا العلم الباطن لا يُتلقى من مشكاة النبوة، ولا من الكتاب والسنة، وإنما يتلقى من الخواطر والإلهامات والكشوفات، فاساءوا الظن بالشريعة الكاملة، حيث ظنوا أنها لم تأت بهذا العلم النافع الذي يوجب صلاح القلوب وقربها من علام الغيوب، وأوجب لهم الإعراض عما جاء به الرسول ﷺ في هذا الباب بالكلية، والتكلم فيه بمجرد الآراء والخواطر، فضلوا وأضلوا»[٢].

وقد ورد ذم من قال بالظاهر والباطن عن كثير من أهل العلم ممن ينتسب إلى الصوفية: فعن سهل بن عبد الله التستري قال: «ما أحد ترك الظاهر إلا تزندق». وعن أبي سعيد الخزار قال: «كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل». وقال الغزالي: «من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يخالف الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان» نقله عنهم ابن الجوزي في تلبيس إبليس[٣]. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

---

(١) مجموع الفتاوي: ١٣/ ٢٣٦.
(٢) ورثة الأنبياء شرح حديث أبي الدرداء، ابن رجب الحنبلي: ص٢٠.
(٣) تلبيس إبليس: ص٣٩٥.

«من ادعى من الأولياء الذين بلغتهم رسالة محمد ﷺ. من له طريق إلى الله لا يحتاج فيه إلى محمد فهذا كافر ملحد، وإذا قال: أنا محتاج إلى محمد في علم الظاهر دون علم الباطن، أو في علم الشريعة دون علم الحقيقة؛ فهو شر من اليهود والنصارى»(١).

والقول بأن هناك باطن للشرع هو المقصود بخلاف الظاهر غير المقصود يلزم منه أن الله خاطب البشر بما لا فائدة منه، وأن الله أنزل الوحيين القرآن والسنة عبثًا؛ لأنهما غير مقصودين بل المقصود هو المعاني الباطنة التي لا يعلمها إلا أهل الحقيقة ولقد أدى بهم القول بتقديم الحقيقة على الشريعة أن سقطوا في المحرمات وتركوا الأعمال وأسقطوا التكاليف فوقعوا في المعاصي كبيرها وصغيرها، وشاع الزنا وانتشر تعاطي الحشيشة وشرب الخمر، وعشق الغلمان وغيرها كثير(٢).

قال أبو يزيد: «لم أر من الصلاة إلا نصب البدن، ولا من الصوم إلا جوع البطن»(٣). وقال: «إني جمعت عباداتُ أهل السموات والأرضين السبع فجعلتها في مخدة، ووضعتها تحت خدي»(٤). ويقول الرومي في دعوة التقليل من شأن شعائر الدين الظاهرة: «كل من صار له محراب الصلاة عين الذات الإلهية؛ اعلم أن عكوفه على مظاهر الإيمان شين»(٥).

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ص١٩٥-١٩٦.
(٢) ينظر التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د. توفيق الطويل: ص١٥٥-١٥٧.
(٣) النور من كلمات أبي طيفور: ١٢١.
(٤) النور من كلمات أبي طيفور: ١٢١.
(٥) المثنوي: ١/ ١٧٨ فقرة ١٧٧٥.

ومعنى كلامه أن من اتصل بالله عن طريق العشق والمحبة الإلهية - كما يتضح من أبيات سابقة - ثم يمضي إلى مظاهر العبادة فهذا أمر مشين لا يليق بالسالك[١].

والباطن أو الحقيقة إن كان المراد بها أعمال القلوب من الخشية والتوكل والإنابة، والإيمان بالغيب ونحوها، فلا ريب أن هذه من الأعمال الباطنة التي تتعلق بالقلوب ويقابلها أعمال الجوارح وهي ظاهرة ولا يحصل قبول الأعمال إلا إذا توافق الباطن والظاهر؛ كما أنها موجودة في شريعة الإسلام التي يدعي المتصوفة أنها للعامة.

يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الظاهر لا بد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطناً يخالف ظاهراً فهو كافر منافق، بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه، وظاهره يوافق باطنه ويصدقه ويحققه، فكما أن الإنسان لا بد له من روح وبدن وهما متفقان فلا بد لدين الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان»[٢].

ويقول ﷫ : «المتكلمون في علوم الحقائق على ثلاثة درجات :

إحداهما : أهل الحقيقة الدينية الشرعية، الذين يتكلمون في حقائق الإيمان، كالحب لله، والتوكل عليه، وإخلاص الدين له، والخوف منه، والرجاء له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، ونحو ذلك من حقائق الدين بما يوافق الكتاب والسنة. فهذا أهل طريق أولياء الله

---

(١) ينظر شرح المتنوي، لإبراهيم الدسوقي شتا: ١/ ٤٧٥.
(٢) مجموع الفتاوي: ١٣/ ٢٦٨.

المتقين وحزبه المصلحين، وعباده الصالحين.

الثانية : منْ خاض في حقائق الدين بمجرد ذوقه، ووَجْدِه ورأيه، سواءً وافقت الكتاب والسنة أو خالفت : فهؤلاء يصيبون تارة ويخطئون تارة، ويكونون من أهل السنة تارة، ومن أهل البدعة أخرى.

الثالثة : من وقف عند الحقيقة الكونية القدرية، ولم يميز بين أولياء الله وأعدائه، ولا بين طاعته ومعصيته، ولا بين ما يحبه ويرضاه وبين سائر ما قدره وقضاه : فهؤلاء أهل ضلال وتعطيل، قد حققوا التوحيد الذي أقر به المشركون، ولم يدخلوا في توحيد الله ودينه الذي كان عليه الأنبياء والمرسلون. فإن انتقلوا من ذلك إلى الحلول ووحدة الوجود والإلحاد فقد صاروا من أعظم أهل الكفر والإلحاد»[1].



(١) جامع المسائل، المجموعة الثانية: ص٨٦-٨٧.

الفصل العاشر

دعوى وحدة الأديان في ميزان الإسلام

- **المبحث الأول:** حكم الدعوة إلى وحدة الأديان.
- **المبحث الثاني:** أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام.

وفيه أربعة مطالب:

- **المطلب الأول:** عموم رسالة الإسلام.
- **المطلب الثاني:** دين الأنبياء واحد.
- **المطلب الثالث:** نسخ الإسلام للشرائع والأديان.
- **المطلب الرابع:** حفظ القرآن من التحريف والتبديل وهيمنته على غيره من الكتب.

المبحث الأول

حكم الدعوة إلى وحدة الأديان

سبق الرد بالتفصيل على الصوفية في الأصول التي بنوا عليها قولهم بوحدة الأديان، والرد عليهم أيضاً في قضايا التصوف التي تبين فيها قولهم بوحدة الأديان مما يغني عن إعادته هنا، وما سيأتي ذكره هو رد إجمالي على الصوفية وعلى غيرهم من دعاة وحدة الأديان في هذا العصر.

إن ما ذهبت إليه الصوفية من الدعوة إلى وحدة الأديان، والقول بأن الأديان كلها- سماوية كانت أو وثنية سواء- فلا فضل لدين على دين، وأن اليهود والنصارى، وأهل كل دين: سواء أكانوا وثنيين، أم كتابيين: إنما يعبدون الله مهما توجهوا، وأن الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة، والاختلاف إنما هو في الأسماء فقط فاليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة لحقيقة واحدة والمقصود منها لا يتغير: قول يناقض صريح القرآن والسنة وإجماع الأمة، ويبطل ما هو معلوم بالضرورة عند المسلمين من أن الدين الحق هو الإسلام الذي لا يقبل الله من البشر سواه، والآيات في هذا الباب كثيرة وكذلك الأحاديث.

ووحدة الأديان تعني: الرضا بكفر الكافرين، وتصحيح معتقداتهم ومذاهبهم. ومن المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن من صحح ديناً غير دين الإسلام فقد كذب القرآن؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال في

كتابه الكريم: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، وصيغة "من" الشرطية من أبلغ صيغ العموم، وهذا يفيد عموم أي دين من العباد إلا دين الإسلام فقط، والمراد بالإسلام هنا: شريعة محمد ﷺ فمن تحرى بعد مبعثه شريعة غير شريعته، فلا يقبل منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً[(١)]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عِمرَان: ١٩].

كذلك كذَّب النبيَّ ﷺ في قوله: «والذي نفسي بيده لا يسمع به أحد من هذه الأمة، يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أهل النار»[(٢)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «معلوم بالاضطرار من دين المسلمين، وباتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ﷺ فهو كافر، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب»[(٣)].

ويقوله رحمه الله تعالى- وقد سُئل عن البيع والكنائس: هل يقال إنها بيوت الله، أم لا؟-: «ليست بيوت الله، وإنما بيوت الله المساجد، بل هي بيوت يكفر فيها بالله، وإن كان قد يذكر فيها، فالبيوت بمنزلة أهلها وأهلها كفار، فهي بيوت عبادة الكفار»[(٤)].

---

(١) ينظر الجواب الصحيح، لابن تيمية: ٢/ ١١٨، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان: ٣/ ٢٥٠.

(٢) سبق تخريجه: ص١٨٩.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٨/ ٥٢٤.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ٢٢/ ١٦٢.

فلا يسع أحد من الناس أن يتخذ ديناً غير الإسلام لأنه الدين الذي ارتضاه الله تعالى، ولا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المَائدة: ٣]، وقال جل شأنه تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ۝٣ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝٤ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البَيّنَة: ١-٥].

كذلك فإن مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن القرآن الكريم آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والزبور والإنجيل وغيرها، والمهيمن عليها، فلم يبق كتاب نزل يتعبد الله به سوى: القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المَائدة: ٤٨].

أيضاً مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن نبينا ورسولنا محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، قال الله ﷻ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فالإيمان به ﷺ شرط لرحمة الله ورضاه، والفوز بالجنة، والفلاح في الدنيا والآخرة، وغير ذلك هو الخسران والخذلان بعينه، والدخول في النار والعياذ بالله، قال ﷻ: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ۝١٥٦﴾ [الأعراف: ١٥٦].

أيضاً فإن من أصول الإسلام وقواعده أنه يجب اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم وتسميته كافراً. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ۝٦﴾ [البيّنة: ٦]، وقال سبحانه تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١١٧﴾ [المؤمنون: ١١٧]. وقال تعالى ﷻ عن النصارى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٣١﴾ [التوبة: ٣١].

كما أن من أصول الإسلام عدم موالاة الكافرين ولأمر بفراقهم، قال تعالى يحذر عن موالاة اليهود والنصارى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥١﴾ [المائدة: ٥١]. وقال ﷺ: «لا يقبل الله عز وجل من مشرك بعدما أسلم عملاً، أو يُفارق المشركين إلى المسلمين»[(١)]. وعن جرير بن عبدالله البجلي رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يبايع، فقلتُ: يا رسول الله! ابسط يدك حتى أبايعك، واشترط عليَّ، فأنت أعلم بالشرط. قال «أبايعك على أن تعبد الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتناصح المسلم، وتفارق المشرك»[(٢)].

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى: كتاب الزكاة (٧٥) باب من سأل الله بوجه، رقم(٢٣٦٠) ٣/ ٦٥-٦٦، والحاكم في المستدرك: ٤/ ٦٠٠، من حديث معاوية بن حيدة رضي الله عنه. وقال: "هذا حديث صحيح ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (٣٦٩) ١/ ٦٤٤.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأحكام (٤٣) باب كيف يبايع الإمام الناس، =

والدعوة إلى وحدة الأديان هي في حقيقتها تفريغ للدين الإسلامي من مضمونه ومحتواه تحت ستار الوحدة، والإخاء الإنساني، والمحبة بين البشر. وتمييع لأصول العقيدة الإسلامية، وإسقاط لحقيقة الولاء والبراء، وتعطيل للجهاد في سبيل الله، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومدخل للتشبه بأهل الأديان الأخرى فيما هو من صميم معتقداتهم وعباداتهم وعاداتهم: جاء في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، رقم (١٩٤٠٢) وتاريخ ٢٥/ ١/ ١٤١٨هـ[1]، بشأن حكم الدعوة إلى وحدة الأديان، ما ملخصه:

أولاً- إن من أصول الاعتقاد في الإسلام، المعلومة من الدين بالضرورة والتي أجمع عليها المسلمون، أنه لا يوجد على وجه الأرض دين حق سوى دين الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخ لجميع ما قبله من الأديان والملل والشرائع فلم يبق على وجه الأرض دين يتعبد الله به سوى الإسلام قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، والإسلام بعد بعثة محمد ﷺ هو ما جاء به دون ما سواه من الأديان.

ثانياً-: ومن أصول الاعتقاد في الإسلام أن كتاب الله تعالى:

= رقم (٧٢٠٤)، ومسلم: كتاب الإيمان (٢٣) باب بيان أن الدين النصيحة رقم (٥٦) ١/ ٧٥. والنسائي في السنن الكبرى: كتاب البيعة (٢٠) البيعة على فراق المشرك، الأرقام (٧٧٥٠-٧٧٥٢) ٧/ ١٨٠-١٨١، وهذا لفظه.

(١) هذه الفتوى منشورة في مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٥٠): ص ٤٥-. ٥٤، واللجنة التي أصدرت هذه الفتوى مكونة من: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ رئيساً. وعضوية كل من: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ، والشيخ صالح ابن فوزان الفوزان، والشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(القرآن الكريم) هو آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخ لكل كتاب أنزل من قبل من التوراة والزبور والإنجيل وغيرها، والمهيمن عليها، فلم يبق كتاب منزل يتعبد الله به سوى القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المَائدة: ٤٨].

ثالثاً-: يجب الإيمان بأن التوراة والإنجيل قد نسخا بالقرآن الكريم، وأنه قد لحقهما التحريف والتبديل بالزيادة والنقصان كما جاء بيان ذلك في آيات من كتاب الله الكريم منها قول الله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المَائدة: ١٣]... ولهذا فما كان منها صحيحاً فهو منسوخ بالإسلام، وما سوى ذلك فهو محرف أو مبدل، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه غضب حين رأى مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه صحيفة فيها شيء من التوراة، وقال ﷺ: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟! ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو كان أخي موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي»[1].

رابعاً -: وأمام هذه الأصول الاعتقادية والحقائق الشرعية، فإن الدعوة إلى: وحدة الأديان، والتقارب بينها وصهرها في قالب واحد دعوة خبيثة ماكرة، والغرض منها خلط الحق بالباطل، وهدم الإسلام وتقويض دعائمه، وجر أهله إلى ردة شاملة.

خامساً: وإن من آثار هذه الدعوة الآثمة إلغاء الفوارق بين الإسلام

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

والكفر، والحق والباطل، والمعروف والمنكر، وكسر حاجز النفرة بين المسلمين والكافرين، فلا ولاء ولا براء، ولا جهاد ولا قتال لإعلاء كلمة الله في أرض الله، والله جل وتقدس يقول: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [التوبة: ٢٩].

سادساً: أن الدعوة إلى وحدة الأديان إن صدرت من مسلم فهي تعتبر ردة صريحة عن دين الإسلام؛ لأنها تصطدم مع أصول الاعتقاد، فترضى بالكفر بالله عز وجل، وتبطل صدق القرآن ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع والأديان؛ وبناء على ذلك فهي فكرة مرفوضة شرعاً، محرمة قطعاً في الإسلام". اهـ.



المبحث الثاني

أساس وحدة الرسالات السماوية في الإسلام

المطلب الأول

عموم رسالة الإسلام

تضمن الإسلام جوهر رسالات كل الأنبياء والرسل السابقين بعد أن خلصها من طبيعتها المحدودة والوقتية، وأزال عنها مظاهر التحريف وسوء الفهم. فكانت الشرائع السابقة بالنسبة إلى الإسلام شرائع ناقصة، وإن كانت كل شريعة في وقتها كاملة بالنسبة إلى المتعبدين بها؛ لكن بالنظر إلى مجموع ما كلف الله تعالى به عباده من أمر الدين على ما ارتضاه من كمال؛ فإن ذلك لم يكمل إلا بما ظهر في هذه الشريعة، على لسان رسولها الكريم ﷺ.

وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على أن الإسلام دين للعالم أجمع لا يخص أمة دون أخرى. بل يجب على كل العالمين الدخول في الإسلام، ومن هذه النصوص:

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. قال الإمام الطبري: «يقول الله تعالى لنبيه ورسوله محمد ﷺ ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ وهذا خطاب للأحمر والأسود والعربي والعجمي ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] أي جميعكم، وهذا من شرفه وعظمته أنه خاتم النبيين وأنه مبعوث إلى

الناس كافة»[(١)]. وهذه الآية خاصة لنبينا محمد ﷺ بين الرسل، والخطاب بـ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ لجميع البشر، وضمير المتكلم ضمير الرسول ﷺ وتأكيد الخبر بـ (إن) باعتبار أن في جملة المخاطبين منكرين ومترددين، استقصاءً في إبلاغ الدعوة إليهم، وتأكيد ضمير المخاطبين بوصف: ﴿جَمِيعًا﴾ الدال نصاً على العموم لرفع احتمال تخصيص رسالته[(٢)].

ومنها قوله ﷻ: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفُرقان: ١]، المراد بالعالمين الإنس والجن، لأن النبي ﷺ قدكان رسولاً إليهما، ونذيراً لهما، فهو ﷺ خاتم الأنبياء.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النِّسَاء: ٧٩]. في الآية شهادة من الله على عموم رسالة نبينا محمد ﷺ. ومعنى الآية: أي رسولاً للناس جمعياً، ليست برسول العرب وحدهم أنت رسول العرب والعجم[(٣)].

ومنها قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝١﴾ [إبراهيم: ١]. التعريف في ﴿ٱلنَّاسَ﴾ للجنس، والمراد جميعهم: أي: أنزلناه إليك لتخرجهم كافة بما في تضاعيفه من البينات الواضحة المفصحة عن كونه من عند الله تعالى، الكاشفة عن العقائد الحقة من عقائد الكفر والضلال- التي كلها ظلمات محضة وجهالات صرفة- إلى الحق

---

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن (ط.ش): ١٣/ ١٧٠.
(٢) ينظر المحرر الوجيز: ٧/ ١٨٢. والتحرير والتنوير: ٩/ ١٣٩.
(٣) ينظر تفسير الكشاف: ١/ ٥٤٦.

المؤسس على التوحيد الذي هو نور بحت[(١)].

ومن السنة ما رواه جابر بن عبدالله رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة». وفي لفظ: «وبعثت إلى الناس كافة». وفي آخر: «كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود»[(٢)]. وفي حديث أبي هريرة: «وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»[(٣)].

قال النووي: «قيل المراد بالأحمر البيض من العجم وغيرهم، وبالأسود العرب لغلبة السمرة فيهم وغيرهم من السودان، وقيل المراد بالأسود السودان، وبالأحمر من عداهم من العرب وغيرهم. وقيل الأحمر الإنس[(٤)]، والأسود الجن. والجميع صحيح فقد بعث إلى جميعهم»[(٥)].

---

(١) ينظر فتح القدير، للشوكاني: ٣/ ١٣٣. وروح المعاني، للألوسي: ١٣/ ١٨٠.

(٢) الحديث من رواية جابر بن عبدالله رضي الله عنهما سبق تخريجه في المبحث الثالث من الفصل الخامس: ص ٦٨٦.

(٣) رواه مسلم من حديث أبي هريرة: كتاب المساجد ومواضع الصلاة رقم (٥٢٣)، ١/ ٣٧١، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/ ٥٢٣٩: هذه أصرح الروايات وأشملها.

(٤) هذا القول مروي عن مجاهد بسند صححه الحاكم ووافقه الذهبي، انظر المستدرك: ٢/ ٤٢٤.

(٥) شرح صحيح مسلم للنووي: ٥/ ٧. وينظر بداية السول في تفضيل الرسول ﷺ للعز ابن عبدالسلام: ص ٤٦.

وعموم رسالة الإسلام، وأنه الدين الذي ينبغي أن تتوحد في ظله الأديان اعترف بها غير المسلمين؛ بل إن بعض الفلاسفة والمستشرقين والمفكرين من غير المسلمين يدعون إلى وحدة بين الأديان في ظل الإسلام وحده، تقول لورا فيشيا فاغليري[(١)]: «بينا نجد جميع الأديان الأخرى تقدم إلى أبنائها حملاً ثقيلاً من العقائد التي لا يستطيعون حملها وفهمها؛ نرى الإسلام ذا سهولة معجزة، وبساطة نقية كالبلور.. لأن الإسلام قادر على النفاذ إلى أعماق نفوسهم من غير لجوء إلى شروح مطولة، أو عظات معقدة»[(٢)].

ويقول رينيه ديكارت[(٣)]: «نحن والمسلمون في هذه الحياة، ولكنهم يعملون بالرسالتين العيسوية والمحمدية، ونحن لا نعمل بالثانية. ولو أنصفنا لكنا معهم جنباً إلى جنب؛ لأن رسالتهم فيها ما يتلاءم مع كل زمان». ويقول غوستاف لوبون: «كل ما جاء في الإسلام يرمي إلى الصلاح والإصلاح، والصلاح أنشودة المؤمن، وهو الذي أدعو إليه جميع المسيحيين». ويقول المفكر آرثر هامتلون: «لو توخى الناس الحق لعلموا أن الدين الإسلامي هو الحل الوحيد لمشكلات الإنسانية».

---

(١) أستاذة اللغة العربية وتاريخ الحضارة الإسلامية بجامعة نابولي بإيطاليا.

(٢) دفاع عن الإسلام: ص ٦٠-٦١. والكتاب- رغم نصرانية مؤلفته- كله دفاع عن الإسلام بإنصاف لا تجده عند بعض من ينتمي إلى الإسلام. وقريب منه كتاب "فضل الإسلام على الحضارة الغربية" للمستشرق الإنجليزي: مونتجومري وات. وكتاب: "شمس العرب تسطع على الغرب" للمستشرقة الألمانية: زيغريد هونكه.

(٣) فيلسوف فرنسي، وعالم رياضي مشهور، ولد في فرنسا سنة (١٥٩٦م) يعتبره الكثير الأب الروحي للفلسفة الحديثة، قامت فلسفته على الشك في العلوم والمعارف إلا في وجوده ذاته، ومن إثبات وجوده تطرق إلى إثبات وجود الله، ووجود العالم، وبقية الحقائق، توفي سنة (١٦٥٠م) ينظر: الموسوعة العربية الميسرة: ٢/ ١١٤٣.

ويقول برناردشو[(١)]: «الإسلام دين خالد، وسيجد هذا الدين مجاله الفسيح في هذه القارة، وإذا أراد العالم النجاة من شروره، فعليه بهذا الدين، إنه دين السلام والعدل والتعاون إنه دين المستقبل.. الإسلام هو الدين الذي نجد فيه حسنات الأديان كلها، ولا نجد في الأديان حسناته». ويقول المستشرق الكندي جيبون: «الإسلام أكبر من أن تدرك عقولنا مزاياه»[(٢)]. ويقول دومينيك سورديل: «الإسلام قبل كل شيء دين عالمي، وبذات الوقت فاتح.. فنبي الإسلام وحده هو الذي تلقى بصورة كاملة الرسالة التي تلقاها من قبل إبراهيم»[(٣)].



(١) جورج برنارد شو (١٨٥٦-١٩٥٠م) كاتب مسرحي إيرلندي المولد، له مؤلفات كثيرة أغلبها في الأدب المسرحي، اهتم فيها بعرض ما يعانيه عامة الشعب في حياته اليومية. ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ١٤/ ٢٨٣.

(٢) للمزيد ينظر: ربحت محمد ولم أخسر المسيح، د.عبدالمعطي الدالاتي: ص ٩٩-١٠٤. وكتاب الإسلام في الفكر الغربي، للواء أحمد عبدالوهاب: ص ٣٥-٩٢.

(٣) الإسلام: العقيدة السياسة الحضارة، دومينيك سورديل: ص ١٩.

المطلب الثاني

دين الأنبياء واحد

الدين واحد إلى الأنبياء جميعاً ووحدته من ناحية: المصدر، والموضوع، والاسم، والنسب والجنس، ففيما يتعلق بوحدة المصدر فإن كل الأنبياء يتلقون الوحي عن الله. فالله هو المصدر لكل ما نزل على الإنسان من كتب، وأن الأنبياء جميعاً مبلغون عن الله جل وعلا، وأن الكتب السماوية جميعاً من وحيه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣-١٦٤].

وأما ما يتعلق بوحدة الموضوع فالأنبياء حملوا رسالة واحدة وهي رسالة التوحيد: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال كل رسول بعثه الله: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]، قال ابن كثير: «أي دينكم يا معاشر الأنبياء دين واحد وملة واحدة. وهي الدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له»[(١)].

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]،

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ٣/ ١٩٤، ٢٤٧.

قال ابن تيمية: «في الآية بيان أن الدين واحد لا اختلاف فيه»(١).

وقال قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] «الدين واحد والشريعة مختلفة»(٢).

وجاء في الحديث: «إنا معاشر الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»(٣). قال ابن القيم رحمه الله في معنى الحديث: «إن النبي ﷺ شبه دين الأنبياء الذي اتفقوا عليه من التوحيد وهو عبادة الله وحده لا شريك له والإيمان به وبملائكته وكتبه ورسله ولقائه، بالأب الوحد لاشتراك جميعهم فيه، وهو الدين الذي شرعه الله لأنبيائه كلهم، فقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. وأما شرائع الأعمال والمأمورات فقد تختلف فهي بمنزلة الأمهات الشتى التي كان لقاحها من أب واحد كما أن مادة تلك الشرائع المختلفة من دين واحد»(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٩/ ١٠٩. ونحوه مدارج السالكين، لابن القيم: ٣/ ٤٧٦.

(٢) تفسير الطبري (ط. ش) رقم (١٢١٢٧): ١٠/ ٣٨٥.

(٣) رواه البخاري: كتاب الأنبياء الباب (٤٧) رقم (٣٤٤٢) (٣٤٤٣). ومسلم: كتاب الفضائل (٤٠) باب فضائل عيسى عليه السلام رقم (٢٣٦٥) ٤/ ١٨٣٧. من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. والعلل في اللغة: الشربة الثانية، والعلة: الضرة سميت بذلك لأن الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم علَّ من هذه، ويقال بني الضرائر بنو علات وهم الأخوة من الأب. ينظر: لسان العرب ١١/ ٤٦٧. مختار الصحاح: ص ١٨٩.

(٤) بدائع الفوائد: ٣/ ٢٠١-٢٠٢. وللمزيد ينظر: الإعلام بقواطع الإسلام: ص٥٩. وإرشاد الثقات: ص٥-٩. ومنحة القريب المجيب لعبدالعزيز آل معمر، ص ٤٨، ١٧٥-١٧٨. وحجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ٢٥٤-٢٥٦.

وأما ما يتعلق بوحدة التسمية: فقد سمى الله هذا الدين بالاسم فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهو دين نوح: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [يونس: ٧٢]، ودين إبراهيم وابنه إسماعيل، يقول الله على لسانيهما: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨]، وعن يعقوب وأبنائه: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة: ١٣٣]، وعن لوط وأهل بيته: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦] ويذكر الله تعالى دعاء يوسف: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾﴾ [يوسف: ١٠١]. وعن موسى مخاطباً قومه: ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [يونس: ٨٤]، ويقول الله تعالى على لسان سحرة فرعون: ﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [الأعراف: ١٢٦].

وعن سليمان عندما أرسل يدعو ملكة سبأ[1] إلى الإسلام: ﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [النمل: ٣١] وقالت هي بعد إسلامها: ﴿إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [النمل: ٤٤]، وعن حواري عيسى: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [آل عمران: ٥٢]، ويقرر تعالى أن الإسلام دين لعامة أنبياء بني اسرائيل: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا

---

(١) اسمها بلقيس بنت الهدهاد بن شرحبيل من بني يعفر من حمير. وليت بعهد من أبيها، استولت على اليمن كله، وملكت بجيوشها بابل وفارس واتخذت من سبأ قاعدة لها. آمنت بسليمان، وقيل إنها تزوجته وأقامت معه سبع سنين وأشهراً وتوفيت بتدمر ينظر: نهاية الأرب: ١٤/ ١١١، الأعلام: ٢/ ٧٣-٧٤.

ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ﴾ [المائدة: ٤٤].
ويقول تعالى على لسان القسيسين الذين بعثهم النجاشي[١] إلى الرسول ﷺ[٢]: ﴿وَإِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبۡلِهِۦ مُسۡلِمِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [القصص: ٥٣]، وفي أثر ابن عباس ﷺ: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها على شريعة من الحق» وفي رواية: «على الإسلام كلهم»[٣]. فالأنبياء جميعهم مبعوثون بدين الإسلام فهو الدين الذي لا يقبل الله من أحد سواه لا من الأولين ولا من الآخرين.

والمقصود بالحديث هنا: هو الإسلام بمعناه العام. والفرق بينه وبين الإسلام الخاص: أن الإسلام العام متناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا وشامل لكل أمة متبعة لنبي من الأنبياء، ورأس الإسلام مطلقاً شهادة أن لا إله إلاالله، وبها بعث جميع الرسل، ويزيد الإسلام

---

(١) ملك الحبشة واسمه أصحمة. كان ممن حسن إسلامه ولم يهاجر ولا له رؤية فهو تابعي من وجه صاحب من وجه. كان للصحابة نعم الجار. أمنهم على دينهم وهو الذي دفع صداق أم المؤمنين رملة حينما خطبها الرسول ﷺ توفي سنة (٩هـ) فصلى عليه الرسول ﷺ صلاة الغائب وهو غير النجاشي الذي دعاه الرسول ﷺ إلى الإسلام فأبى. ينظر: الروض الأنف: ٣/ ٢٦٠، سير أعلام النبلاء: ١/ ٤٢٨.
(٢) ينظر قصة قدوم وفد القسيسين على النبي ﷺ في سيرة ابن هشام: ١/ ٣٩٢.
(٣) الرواية الأولى عند أبي يعلى في مسنده (٤/ ٤٧٣ رقم٢٦٠٦) والطبراني (مجمع الزوائد ٦/ ٣١٨) قال الهيثمي (مجمع الزوائد ٦/ ٣١٨): ورجال أبي يعلى رجال الصحيح. وقال السيوطي (الدر المنثور ١/ ٥٨٢) سنده صحيح، ونسبه ابن كثير في البداية والنهاية (١/ ٢٣٧) إلى البخاري في الصحيح ولم أجده. والرواية الأخرى عند ابن جرير في تفسيره ط(شاكر ٤/ ٢٧٥، رقم ٤٠٤٨) والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٤٦-٥٤٧) وقال هذا حديث صحيح على شرط البخاري لم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

الخاص بالإضافة إلى تحقق الإسلام العام فيه، تضمنه لشريعة القرآن وهذا ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ وعلى هذا فأتباع الرسل مسلمون في زمن رسلهم، فاليهود مسلمون في زمن موسى ﷺ والنصارى مسلمون في زمن عيسى ﷺ، وأما حين بعث النبي محمد ﷺ فكفروا به فليسوا بمسلمين(١).

أيضاً لم يكتف الإسلام بتقرير الأصول النظرية للوحدة بين البشر على أساس التوحيد؛ بل سعى إلى تطبيق عملي لهذه الوحدة من خلال الشعائر التعبدية التي جاء بها الإسلام، ومنها: توجه جميع المسلمين على اختلاف بلدانهم وأجناسهم وألوانهم كل يوم خمس مرات إلى قبلة واحدة لهم جميعاً هي الكعبة المشرفة، وهذا يشعرهم جميعاً بوحدة إنسانية عالمية حقيقية تجمعهم في عبادة رب واحد؛ يولون وجوههم جميعاً إلى بيته الطاهر. ومن ذلك الحج حيث يجتمع حجاج بيت الله الحرام من أماكن مختلفة، وبلدان متباعدة، وأجناس لا يجمعها جامع إلا الإسلام؛ لأداء ركن من أركان الإسلام الخمسة، يستوي في هذا التجمع المبارك: الأبيض والأسود، الغني والفقير، الشريف والوضيع، السيد والمسود لا فضل لعبد على آخر إلا بالتقوى.

كذلك قرر الإسلام أن التفاضل بين الناس هو في الأعمال الصالحة، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحُجرَات: ١٣]، ويقول ﷺ: «يا أيها الناسُ، ألا إن ربكم واحدٌ، وإن

(١) ينظر مجموع الفتاوى ابن تيمية: ٣/ ٩٤، ٥/ ٢٣٩، ٧/ ٦٢٣، ٦٣٥، ١٠/ ١٥، ١٩٩، ١٩/ ١١١. وفتاوى ومسائل ابن الصلاح: ١/ ٢١٤.

أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمرَ على أسودَ، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»[(١)]. وقال ﷺ: «إن أنسابكم هذه ليست بسباب على أحد، وإنما أنتم ولدُ آدمَ، طَفُّ الصاع لم تملَؤُوه، ليس لأحد على أحد فضلٌ إلا بالدين أو عملٍ صالح»[(٢)].

فكانت الحكمة من تعدد أجناس البشر هي التعارف والتعاون، وليس التعالي والمخالفة. وليس هناك دين استطاع أن يوحد بين الناس إلا الإسلام، والحج خير مثال حيث يجتمع المسلمون فيه من كل بلد مع اختلاف ألوانهم وأجناسهم، وتفاوت أنسابهم؛ يوحد بينهم الإسلام في أخوة قل نظيرها.

فالتفاضل الذي ينفع عند الله هو التفاضل في الدين. ولا يعني هذا عدم تفاضل الناس في النسب والجنس فهذا ثابت في أدلة كثيرة تم ذكر بعضها؛ وإنكار التفاضل بين الناس في هذا الجانب هو مذهب الشعوبية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وعلى هذا مذهب الجمهور الذين يرون فضل العرب على غيرهم، وفضل قريش على سائر العرب، وفضل بني هاشم على سائر قريش، وهذا المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره. والنصوص دلت على هذا القول كقوله ﷺ: «إن

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٣٨/ ٤٧٤، رقم (٢٣٤٨٩) من حديث أبي نضرة: المنذر بن مالك العبدي عن رجل من أصحاب النبي ﷺ والحديث إسناده صحيح، وجهالة الصحابي لا تضر. على أنه ورد تسمية الصحابي عند أبي نعيم في الحلية (٣/ ١٠٠) فساق الحديث بسنده عن أبي نضرة عن جابر. وهو جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجه: ص ٩٣٠.

الله اصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم»[١]، وكقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة؛ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[٢] وأمثال ذلك. وذهبت طائفة إلى عدم التفضيل بين الأجناس، وهذا قول طائفة من أهل الكلام... وهذا القول يقال له مذهب الشعوبية، وهو قول ضعيف من أقوال أهل البدع»[٣].

❁❁❁❁❁

(١) رواه مسلم: كتاب الفضائل، رقم (٢٢٧٦) من حديث واثلة بن الأصقع رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري: كتاب الأنبياء، (٨) رقم (٣٣٥٣). ومسلم: كتاب البر والصلة (٤٩) باب الأرواح جنود مجندة: ٤/ ٢٠٣١-٢٠٣٢، رقم (٢٦٣٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) منهاج السنة النبوية: ٤/ ٥٩٩ - ٦٠٠، وينظر الكتاب نفسه: ٤/ ٣٥٣.

المطلب الثالث

نسخ الإسلام للشرائع والأديان

مما يدخل في أحكام رسالته ﷺ للناس كافة أن الله تعالى لا يقبل إيمان أحد بلغته دعوته على وجهها الصحيح إلا بالإيمان به واتباعه، وأنه يجب على أمته- أي أمة الإجابة- أن تبلغ دعوته لجميع الناس من جميع الأمم.

والديانات السابقة- التي شرعها الله لعباده قبل الإسلام- كانت ديانات خاصة بأقوام بعث إليهم نبيهم، لا تتجاوز القوم الذين بعث فيهم رسولهم، قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦]، ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وجاء في الحديث: «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة»(١). وفي حديث آخر: «لم يبعث الله عز وجل نبياً إلا بلغة قومه»(٢). هذا بالإضافة إلى كونها وضعت لفترة زمنية معلومة ومحددة. لم يرد الله لها الخلود والبقاء، بل قضى بانقضائها وتبديلها، هذا من حيث الشرائع بينما التوحيد باق وثابت.

بل إن الكتاب المقدس عند النصارى يشير إلى أن النصرانية التي بعث بها المسيح عليه السلام كانت خاصة لقومه بني إسرائيل، ولم تكن رسالة

---

(١) سبق تخريجه: ص ٦٨٦.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند، رقم (٢١٤١٠): ٣٥/ ٣٢٣. من حديث أبي ذر رضي الله عنه. قال محقق المسند: «رجاله ثقات إلا أن مجاهداً لم يسمع من أبي ذر».

عامة لغيرهم، جاء في "أعمال الرسل": «كانت الكنائس تتشدَّد في الإيمان وتزداد في العدد كل يوم. وبعدما اجتازوا في فريجية وكورة غلاطية منعهم الروح القدس أن يتكلموا بالكلمة في آسيا. فلما أتوا إلى ميسيا حاولوا أن يذهبوا إلى بيثينية فلم يدعهم الروح. فمروا على ميسيا وانحدروا إلى ترواس»[(١)].

أما أدلة نسخ الإسلام لغيره من الشرائع قبله، فمنها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [سَبَإ: ٢٨]، معنى كافة: الإحاطة في اللغة، والمعنى: أرسلناك جامعاً للناس في الإنذار والإبلاغ[(٢)]، قال الزمخشري: «﴿إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سَبَإ: ٢٨] إلا رسالة عامة لهم محيطة بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفتهم أن يخرج منها أحداً»[(٣)].

ومنها قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزَاب: ٤٠]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم

---

(١) أعمال الرسل، الإصحاح السادس عشر: ٦-٩. وفريجية، غلاطية، ميسيا، وبيثينية، وترواس: أسماء مدن في آسيا الصغرى (الجزء الآسيوي من تركيا حالياً) تقع إلى الجنوب من البحر الأسود، وإلى الغرب من بحر مرمرة. ينظر قاموس الكتاب المقدس: ص (٦٧٧، ٦٦٠، ٩٣٩، ١٦٢، ٢١٧). والموسوعة العربية العالمية: ٢/ ١٩٣.

(٢) ينظر معاني القرآن وإعرابه: ٤/ ٢٥٤.

(٣) الكشاف: ٣/ ٢٩٠. وينظر مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي: ٣/ ٣٢٥.

النبيين»(١).

خاتم بفتح التاء بمعنى أنهم به ختموا فهو كالخاتم والطابع لهم، وخاتم بكسر التاء بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم. وهذه الألفاظ عند علماء الأمة خلفا وسلفاً متلقاه على العموم التام، مقتضية نصاً أنه لا نبي بعده ﷺ. فصار معلوماً من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر حتى لو اعترف بعموم رسالته(٢).

وعن أبي هريرة ﷺ عنه عن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»(٣).

الحديث فيه دلالة على نسخ الملل كلها برسالة نبينا ﷺ ولفظ الأمة في هذا الحديث يتناول جميع أمة الدعوة- كما يدل عليه ظاهر الحديث- ممن هو موجود في زمنه ومن يتجدد وجوده بعده إلى يوم القيامة. أما وجه تخصيص اليهود والنصارى في الحديث تنبيهاً على من سواهما، فذلك لأن هاتين الأمتين لهما كتاب، فإذا كان هذا شأنهما مع أن لهما كتاباً فغيرهم ممن لا كتاب له من باب أولى. فلا يسع الناس اليوم ليكونوا مسلمين إلا أن يشهدوا أن محمداً رسول الله.

---

(١) رواه البخاري: في كتاب المناقب (١٨) باب خاتم النبيين رقم (٣٥٣٥) واللفظ له. ومسلم في كتاب الفضائل (٧) باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين رقم (٢٢٨٦) ٤/ ١٧٩٠.

(٢) ينظر المحرر الوجيز: ١٣/ ٨٠، والجامع لأحكام القرآن: ١٤/ ١٩٦-١٩٧. والتحرير والتنوير: ٢٢/ ٤٥. وينظر مادة " ختم" في تهذيب اللغة: ٧/ ٣١٣. ولسان العرب: ١٢/ ١٦٣.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٨٩.

والإيمان بمحمد ﷺ شرط الإسلام: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وقال رسول الله ﷺ: «إن لي أسماء: أنا محمد. وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر. وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي. وأنا العاقب الذي ليس بعده نبي»[١]. والعاقب في اللغة: هو الذي يخلف من كان قبله في الخير، وكل شيء خلفه شيء بعده فهو عاقب له، ولهذا قيل لولد الرجل عقبه وكذلك آخر شيء عقبه[٢].

وقال ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، فإنكم إما أن تصدقوا بباطل، أو تكذبوا بحق، فإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم، ما حل له إلا أن يتبعني»، وفي رواية: «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وأدرك نبوتي لا تبعني»[٣].

ووجه دلالة الحديث: أن من لم يتبع رسالة نبينا محمد ﷺ مصيره الضلال، حتى ولو كان المتبوع نبياً ممن أرسل الله قبل محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وذلك لأن الله ختم بنبينا محمد ﷺ

---

(١) رواه البخاري في كتاب المناقب (١٧) باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ رقم (٣٥٣٢)، وفي كتاب التفسير (٦١) سورة الصف رقم ٤٨٩٦. ومسلم في كتاب الفضائل (٣٤) باب في أسمائه ﷺ رقم (٢٣٥٤) ٤/١٨٢٨. والترمذي في كتاب الأدب (٦٧) باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ رقم (٢٨٤٠) ٥/ ١٣٥ واللفظ له، من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٢) ينظر تهذيب اللغة: ١/ ٢٧١.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٩٩.

الرسل، وختم بالإسلام الأديان. فلن يقبل من أحد صرفًا ولا عدلاً ما لم يوحد الله، ويؤمن برسوله محمد ﷺ وبالإسلام دينا.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم»[1].

والمراد من قوله ﷺ: «بين يدي الساعة» أي أمامها، فمبعثه ﷺ كان قريباً من الساعة فهو آخر الأنبياء بعثة في الدنيا، وشريعته خاتمة الشرائع[2].

وعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «بعثت أنا والساعة كهاتين» ويقرن بين إصبعيه السبابة والوسطى[3].

والمراد بينهما شيء يسير كما بين الأصبعين في الطول أو المجاورة. والبعد والقرب إضافيان فقد يكون الشيء قريباً بالنسبة إلى أبعد منه، بعيداً بالنسبة إلى أقرب منه[4]، والمراد من الحديث: استمرار دعوته ﷺ إلى قيام الساعة، لا تفترق إحداهما عن الأخرى،

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٩/١٢٣، رقم (٥١١٤). وصححه الشيخ الألباني في ارواء الغليل (١٩/٥، رقم ١٢٦٩).

(٢) الحكم الجديرة بالإذاعة من قول النبي ﷺ: "بعثت بالسيف بين يدي الساعة" لابن رجب، ص١٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الجمعة (١٣) باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم (٨٦٧) ٢/ ٥٩٢.

(٤) ينظر شرح صحيح مسلم، للنووي: ٦/ ٢٢٢، ١٨/١١٨-١٢٠. والانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، للطوفي: ص٢١٢.

فليس بينه وبين الساعة نبي، كما ليس بين السبابة والوسطة إصبع أخرى[(١)].

قال الحليمي[(٢)]: «معنى قول النبي ﷺ: «بعثت أنا والساعة كهاتين» أي: أنا النبي الآخر فلا يليني نبي آخر، وإنما تليني القيامة، وهي مع ذلك دانية؛ لأن شرائطها متتابعة بيني وبينها، وذلك أنه أشار بإصبعيه المتجاورين، إلا أن توليد الأنبياء عليهم السلام قد انقطع، فليس يتراخى الأمر بعده إلى أن تدرس شريعته، ويبعث بعده نبي، وإنما تليه القيامة كما تلي السبابة الوسطى وليست بينهما إصبع. وهذا لا يوجب أن يكون لهم علم بالساعة نفسها؛ لأن ما بين أول الإشراط وما بين آخر الأشراط غير معلوم، وإذا لم يكن معلوماً؛ لم يوجب العلم بأول الأشراط ولا بدنوها العلم بالساعة»[(٣)].

قال ابن حزم رحمه الله: «لا يختلف اثنان من أهل الأرض- لا نقول من المسلمين بل من كل ملة- في أن رسول الله ﷺ قطع بالكفر على كل أهل ملة غير الإسلام. ولا يختلف أيضاً اثنان في أنه عليه السلام قطع

---

(١) ينظر الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: ١٥/ ١٣. والتذكرة للقرطبي: ص ٧١١. وفتح الباري: ١١/ ٣٥٧.

(٢) أبو عبدالله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، الفقيه الشافعي. ولد سنة (٣٣٨هـ) مدينة جرجان، ونشأ ببخارى. كان من أذكياء زمانه، ومن أئمة الشافعية في بلاد ما وراء النهر. له يد طولى في العلم والأدب. قدم نيسابور سنة (٣٧٧هـ) فحدث عنه الحافظ أبو عبدالله الحاكم مع تقدمه ونبله. توفي رحمه الله سنة (٤٠٣هـ) ينظر تذكرة الحفاظ: ٣/ ١٠٣٠، وطبقات الشافعية لابن السبكي: ٤/ ٣٣٣.

(٣) المنهاج في شعب الإيمان: ١/ ٣٤١، ونحوه: ٢/ ٥٣٩. من المنهاج. تنبيه: في مواضع من كتاب المنهاج أخطاء مطبعية، وبعض السقط، ومنها هذا الموضع، وتم التصحيح من شعب الإيمان للبيهقي (٢/ ٩) حيث نقل النص السابق باختصار.

باسم الإيمان على كل من اتبعه وصدّق بكل ما جاء به وتبرأ من كل دين سوى ذلك»(١).

وقد أخذ الله تعالى الميثاق على كل نبي من الأنبياء عليهم السلام قبل محمد ﷺ لئن بعث محمد ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ (٨١)﴾ [آل عمران: ٨١].

قال علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما، وجماعة من التابعين رحمهم الله أجمعين: «لم يبعث الله عز وجل نبياً آدم فمن بعده إلا أخذ عليه العهد في محمد ﷺ: لئن بعث وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، ويأمره فيأخذ العهد على قومه»(٢).



(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: ٣/ ٢٩٨.

(٢) روى هذه الآثار عن هؤلاء الأئمة ابن جرير الطبري في تفسيره: ٦/ ٥٥٥-٥٥٦، الأرقام (٧٣٢٨-٧٣٣٤).

المطلب الرابع

حفظ القرآن من التحريف والتبديل وهيمنته على غيره من الكتب

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، قال ابن عباس: «هو القرآن؛ شاهد على التوراة والإنجيل مصدق لهما ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، يعني: أميناً عليه، يحكم على ما كان قبله من الكتب»[(١)]. وقال غيره: «القرآن أمين على الكتب فيما إذا أخبرنا أهل الكتاب في كتابهم بأمر، إذا كان في القرآن فصدقوا، وإلا فكذبوا»[(٢)].

وقد جاء في القرآن ذكر أربعة كتب: صحف إبراهيم، والتوراة، والإنجيل، والزبور. ولم يبق من هذه الكتب في أيدي الناس إلا التوراة والإنجيل المحرفة.

فالقرآن هو الحكم على غيره من الكتب السماوية السابقة، وهو ميزان على صحتها وسلامتها؛ وقد دل القرآن في آيات كثيرة على أن اليهود والنصارى قد حرفوا كثيراً من الكتب السابقة، وزادوا فيها، وحذفوا منها، فالتوراة حرفت، والإنجيل حرف وما بقي محفوظاً دون تبديل إلا القرآن الكريم. يقول القرآن عن تحريف اليهود: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَبِمَا

---

(١) رواه ابن جرير الطبري في تفسيره: ١٠/ ٣٧٩، رقم(١٢١١٥).

(٢) ذكره ابن جريج عن جماعة من التابعين انظر تفسير الطبري: ١٠/ ٣٧٨، رقم (١٢١٠٦).

نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المَائدة: ١٣].

ويقول عن تحريف النصارى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٧٣﴾ [المَائدة: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المَائدة: ٧٥]، ولما سأله سبحانه وهو أعلم: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المَائدة: ١١٦]، فأجاب عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾ [المَائدة: ١١٧].

والقارىء للتوراة والإنجيل اللذين في أيدي الناس اليوم، يجد في مواطن عديدة منها نقيض ما جاء به الأنبياء والرسل من الإيمان والتوحيد والعمل الصالح، والدعوة إلى محاسن الأخلاق والفضائل.. ففي التوراة المحرفة التي بأيدي اليهود نجد سوء الأدب مع الباري سبحانه ووصفه تعالى عن ذلك بصفات النقص والخداع والندم، بل تارة بالجهل والنسيان، وعدم العلم، ومصارعة البشر، ولطم الوجه، إلى غير ذلك من القبائح. أما ما نسبته التوراة المحرفة إلى أنبياء الله فكثير: من الزنا، والكذب والاحتيال، وطلب الدينا، وكتمان ما أنزل الله ومختلف كبائر الذنوب. فضلاً عن الاستهزاء بذواتهم واتخاذهم مجالاً للسخرية.

أما الإنجيل الذي في أيدي النصارى اليوم، فليس ما أوحاه الله إلى عيسى عليه السلام، بل ضاع منهم، والتحريف في الإنجيل الموجود اليوم

ظاهر وجلي. وكانت كتابته بعد رفع المسيح عليه السلام بمئات السنين، والأخبار التي فيه فيها كذب وافتراء على الله ونبيه عيسى عليه السلام: كأخبار صلب المسيح، وقد بين القرآن الكريم أن ذلك لم يقع بيقين: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧].

وعقيدة التثليث: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾﴾ [المائدة: ٧٣]، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٧٢﴾﴾ [المائدة: ٧٢]. وقولهم إن الله اتخذ ولدا، وهو ما نفاه القرآن عنه تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] إلى غير ذلك من التحريف والتبديل الموجود في الإنجيل المتداول بين أيدي الناس اليوم.

جاء في دائرة المعارف الأمريكية: «لم تصلنا أي نسخة بخط المؤلف الأصلي لكتب العهد القديم، أما النصوص التي بين أيدينا فقد نقلتها إلينا أجيال عديدة من الكتبة والنساخ. ولدينا شواهد وفيرة تبين أن الكتبة قد غيروا بقصد أو بدون قصد في الوثائق والأسفار التي كان عملهم الرئيسي هو كتابتها أو نقلها»[1].

ويقول المدخل إلى العهد القديم؛ في ترجمة الكاثوليك للتوراة

(١) اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبدالوهاب: ١٩.

تحت عنوان تشويه النص: «لا شك أن هنالك عدداً من النصوص المشوهة التي تفصل النص العبري الأول عن النص الأصلي. فمن المحتمل أن تقفز عين الناسخ من كلمة إلى كلمة تشبهها وترد بعد بضعة أسطر، مهملة كل ما يفصل بينهما. ومن المحتمل أيضاً أن تكون هناك أحرف كتبت كتابة رديئة فلا يحسن الناسخ قراءتها فيخلط بينها وبين غيرها. وقد يدخل الناسخ في النص الذي ينقله، لكن في مكان خاطىء تعليقاً هامشياً يحتوي على قراءة مختلفة أو على شرح ما»[١].

«ليس في هذه الكتب الخط (المخطوطات) كتاب واحد بخط المؤلف نفسه، وجميع أسفار العهد الجديد، من غير أن يستثني واحد منها، كتب باليونانية. وأقدم الكتب الخط، التي تحتوي معظم العهد الجديد أو نصه الكامل، كتابان مقدسان على الرق يعودان إلى القرن الرابع.. وهذا الكتاب الخط مجهول المصدر، وقد أصيب بأضرار لسوء الحظ»[٢].

«إن نسخ العهد الجديد التي وصلتنا ليست كلها واحدة، بل يمكن للمرء أن يرى فيها فوارق مختلفة الأهمية، ولكن عددها كثير جداً على كل حال. إن نص العهد الجديد قد نسخ ثم نسخ طوال قرون كثيرة بيد نساخ صلاحهم للعمل متفاوت، وما من واحد منهم معصوم من مختلف الأخطاء التي تحول دون أن تتصف أية نسخة كانت، مهما بذل فيها الجهد، بالموافقة التامة للمثال الذي أخذت عنه يضاف إلى ذلك أن بعض النساخ حاولوا أحياناً، عن حسن نية، أن يصوبوا ما جاء في

(١) المرجع السابق: ٢٠-٢١.
(٢) المرجع السابق: ٢٣.

مثالهم وبدا لهم أنه يحتوي أخطاء واضحة، أو قلة دقة في التعبير اللاهوتي. وهكذا أدخلوا إلى النص قراءات جديدة تكاد أن تكون كلها خطأ. ومن الواضح أن ما أدخله النساخ من التبديل على مر القرون تراكم بعضه على بعضه الآخر، فكان النص الذي وصل آخر الأمر إلى عهد الطباعة مثقلاً بمختلف ألوان التبديل ظهرت في عدد كبير من القراءات»[1].

ولقد تبين لعلماء النصرانية استحالة الوصول إلى النص الأصلي مهما بذلوا من مجهودات؛ بل لا يزال الحذف والتنقيح في الكتاب المقدس مستمراً إلى وقت قريب؛ وسيستمر لأن ما أوكل حفظه للبشر، فضياعه ثابت بلا شك، والله أعلم.

ولا بد من بيان أمر آخر وهو: أن من هيمنة هذا القرآن على غيره من الكتب؛ أن تكفل الله تعالى بحفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]. ولذا فهو: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]، ولن يستطيع أحد تبديله: ﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلْتَحَدًا ۝٢٧﴾ [الكهف: ٢٧]، وهو ظاهر على غيره إلى قيام الساعة: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ۝٣٣﴾ [التوبة: ٣٣]، ووصم بالكفر من اتبع كتاباً غيره وتوعدهم بالنار: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ

---

(١) اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، أحمد عبدالوهاب: ٢٤-٢٥. عن المدخل إلى العهد الجديد. وينظر أمثلة أخرى في: الكتاب المقدس في الميزان، لعبدالسلام محمد، وحول موثوقية الأناجيل والتوراة، محمد السعدي.

خَٰلِدِينَ فِيهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ شَرُّ ٱلۡبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾ [البَيِّنَة: ٦]؛ ولهذا لا يقبل الله تعالى من الناس ديناً سوى الإسلام، فإنه كلمة الله الأخيرة للناس، والدين الحق الذي نسخ به سائر الأديان، وجعله مهيمناً عليها: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ٨٥].

❁❁❁❁❁

الخاتمة

وبعد: فقد وصل البحث إلى نهايته بحسب الخطة المرسومة له، ولم يصل إلى نهاية المراد، وما تم في البحث لا بد فيه من قصور وخلل، طبيعة كل ما يقوم به الإنسان من عمل، فالعصمة خُصَّ بها الأنبياء، وأما الكمال فالخلق عنه كله بمعزل، والمقام هنا لذكر أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث بإيجاز، وهي كما يأتي :

١- إن الإسلام هو دين الله تعالى الذي لا يقبل من أحد سواه، وهو الذي كان عليه الأنبياء جميعاً. وهو عبادة الله وحده لا شريك له. وهذا هو الإسلام بمفهومه العام. فمن مات عليه قبل مجيء نبينا محمد ﷺ فقد مات على الإسلام.

٢ إن التصوف كان النواة والبذرة التي أثمرت دعوة التقريب والتوحيد بين الأديان في هذا العصر.

٣- إن الدعوة إلى وحدة الأديان غير متناقضة مع حقيقة التصوف، فالتأثيرات الخارجية في نشأة التصوف ظاهرة وجلية، فهو خليط متعدد وغير متجانس من الأديان والمذاهب والفلسفات المختلفة.

٤- إن الصوفية تدعو إلى وحدة حقيقية بين الأديان، وتزعم أن الخلاف بين الأديان إنما هو في الأشكال والصور الظاهرية فقط هذا بالنسبة للاتحادية القائلين بوحدة الوجود. في حين أن من لا يقول بوحدة الوجود من الصوفية يرى في الأديان وإن اختلفت طرقاً تؤدي إلى الله، فالصوفي هنا لا يسعى للجمع بينها بقدر ما

يدعو للتعايش بينها في إطار الأخوة الإنسانية الشاملة، والمحبة التي تتجاوز الاختلافات بين الأديان. والصوفي الناضج عند الطرفين لا يرى في الفرق بين الأديان سبباً للاختلاف، وأقله أن يكون هذا الاختلاف اختلاف تنوع، وليس اختلاف تضاد.

٥- الصوفية في إيمانهم بوحدة الأديان لا يصدرون عن مشرب واحد؛ بل كل فيما يخصه:

فأوائل الصوفية: لا نجد عندهم دعوة واضحة إلى وحدة الأديان، ومع ذلك لم يخل الأمر عند قلة منهم من دعوة إلى وحدة الأديان، من عدة جوانب:

الأول: من باب المحبة المطلقة، والتي تجعل من اختلاف الأديان أمراً مناقضاً لحقيقة المحبة الخالصة.

الثاني: النزعة الإنسانية التي تنظر لجميع الناس المؤمن منهم والكافر على أنهم أخوة في الإنسانية، فلا ينبغي أن تُفرق بينهم الأديان.

الثالث: الاعتقاد بأن الإنسان مجبور، ولَّد عند هذه الفئة تقبل الاختلاف في العقائد؛ لأن هذا الخلاف فوق طاقة البشر، ولا سبيل لدفعهم له.

أما عند الغلاة من الصوفية، فالدعوة إلى وحدة الأديان عند أكثرهم- إن لم يكونوا جميعاً- أمر واضح وضوح الشمس في رابعة النهار؛ وهي تظهر بوضوح في جوانب كثيرة، فمع اتفاقهم مع مبتدعة الزهاد في إيمانهم بدين الحب، والنزعة الإنسانية التي توحد بين البشر، والاعتقاد بأن الإنسان مجبور؛ إلا أنهم زادوا على مبتدعة الزهاد في إيمانهم بالحلول، ووحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، وتقسيم الدين

إلى شريعة وحقيقة:

فالإيمان بوحدة الوجود ولّد لدى هؤلاء نظرة متكافئة للأديان، فهي صور لمظهر واحد، وإن اختلفت في الخارج.

أيضاً فإن الأديان المختلفة صور متعددة للحقيقة المحمدية السارية في الكون، والتي ظهرت في صورة آدم، وتنقلت في الأنبياء من بعده حتى وصلت إلى النبي محمد ﷺ، وتظهر في كل عصر بعده في صورتها الأرضية المتمثلة في الإنسان الكامل الذي يمثله قطب من أقطاب الصوفية كل عصر.

وقسّم هؤلاء الغلاة الدين إلى قسمين: ظاهر الدين وهو الشريعة، وهذا للعوام، والاختلاف بين الأديان في دين الشريعة يسلم به للعوام الذين لا يستطيعون معرفة حقيقة الدين. والقسم الآخر: هو باطن الدين ويسمونه الحقيقة له مصادره وأصوله، والاختلاف بين الأديان في دين الحقيقة أمر لا يمكن وقوعه؛ لأنه دين يوحد بين المتناقضات، ويجمع بين الأضداد.

٦- إن التصوف الغالي في العصر الحديث لا زال على إيمانه بوحدة الأديان، ولم يخرج صوفية هذا العصر عن ما قرره سلفهم سابقاً.

٧- وأخيراً فإن الدعوة للوحدة بين الأديان في مفهومها الصحيح هو: أن تتوحد الملل كلها والشرائع تحت مظلة الإسلام الدين الحق الذي ارتضاه الله لعباده، ونسخ به ما سبقه من الأديان، وأزال به الشرك والكفر.

التوصيات

١- يجب على العلماء وطلاب العلم فضح الدعوة إلى وحدة الأديان وبيان زيفها وخطورتها، والرد عليها.

٢- نشر العقيدة الصحيحة المأخوذة من الكتاب والسنة، وتوجيه طلاب العلم الشرعي إلى معرفة منهج السلف الصالح في العقيدة والعبادة وفي مواجهة المبتدعة والملحدين .

٣- توجيه من يوثق في دينه وأمانته وعلمه في الجامعات والمراكز العلمية لدراسة مثل هذه المذاهب المنحرفة، وإثبات أنها عقائد فاسدة ودخيلة.

٤- إتلاف كتب دعاة وحدة الأديان من الصوفية وغيرهم، وسحبها من المكتبات ومن الأسواق لما فيها من الكفر والضلال والبدع؛ حماية لعقائد المسلمين وصيانة لهم من البدع.

٥- منع دعاة وحدة الأديان من نشر كفرهم وضلالهم وبدعهم، ومنعهم من ممارسة أنشطتهم حتى لا ينشروا عقائدهم الفاسدة بين المسلمين. وتحذير المسلمين من سمومهم.

٦- وجوب البيان لعموم المسلمين: اعتقاد كفر من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم، وتسميته كافراً، وأنه من أهل النار.

٧- أيضا وجوب البيان لعموم المسلمين أن إقرار الدعوة لوحدة الأديان أو اعتقاد جوازها أو الرضا بها كفر وضلال ومحادة لله

ورسوله، ومخالفة صريحة للقرآن الكريم، والسنة المطهرة، وإجماع المسلمين. وأن من الكفر البين الاعتراف بدين يعبد الله به غير دين الإسلام.

٨- ومن البيان الواجب كذلك لعموم المسلمين: أن من يسمي الكنائس بيوت الله وغيرها من معابد الكفار وأن أهلها يعبدون الله فيها عبادة صحيحة مقبولة عند الله، فهو ضال مضل لأنها عبادة على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ (٨٥)﴾ [آل عِمرَان: ٨٥]، بل هي بيوت يكفر فيها بالله، نعوذ بالله من الكفر وأهله.

٩- مناصحة دعاة وحدة الأديان، ومقارعتهم بالحجج القوية والبراهين الواضحة، وإقامة الحجة عليهم. فإن من الكفر الصريح والضلال المبين: الدعوة إلى وحدة الأديان، والتشجيع عليها ونشرها بين المسلمين، فضلاً عن الاستجابة لها، والدخول في مؤتمراتها وندواتها، والانتماء إلى محافلها.

وفي الختام، هذا ما يسره الله لي، فما كان فيه من صواب فمن الله، وهو المحمود على توفيقه. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره بإحسان إلى يوم الدين.



الفهارس العامة

أ- أحاديث النبي ﷺ المرفوعة والموقوفة.

ب- الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين.

ج- الأعلام المترجم لهم.

د- الفرق والطوائف.

هـ- الأماكن والمواضع والقبائل.

و- المصطلحات الواردة في الرسالة.

ز- المصادر والمراجع.

ح- فهرس الموضوعات العام.

فهرس أحاديث النبي ﷺ القولية والفعلية



فهرس الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين

❁❁❁❁❁

فهرس الأعلام المترجمين

العلم المترجم له	الصفحة



فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

فهرس الأماكن والمواضع والقبائل

❋❋❋❋❋

فهرس المصطلحات الصوفية وغيرها

المصطلح .... الصفحة



المصادر والمراجع

أولاً - المخطوطات:

١- اتحاف أهل الإيمان في أن النبي لا يخلو عنه مكان، محمد بن علي بن محمد البكري. ضمن مجموع رقم (٩٢٧٦) المكتبة الظاهرية (مكتبة الأسد)، دمشق.

٢- الإرادة القديمة في حضرة العين وحيث لا أين لكتاب قاب قوسين وملتقى الناموسين. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٥٠٥٦) المكتبة الظاهرية، دمشق.

٣- أسرار الآيات وأنوار البينات، صدر الدين الشيرازي، مكتبة الملك فهد الوطنية، مجموعة جامعة برنستون رقم (٤٨٩*).

٤- الإلقاء الرحماني والتنزل الرباني الملقب بالعروش، علي بن محمد وفا، رقم (٣٦٩٢/ ف) شستربيتي، دبلن إيرلندا، نسخة مصورة بجامعة الإمام بالرياض.

٥- أنوار السلوك في أسرار الملوك. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (١١٦٦٠-٥) مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية.

٦- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ضمن مجموع رقم ١٦٦/ع.

٧- بسط الذراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز من التوحيد. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة

جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٨- تحقيق الذوق والرشف في المخالفات الواقعة بين أهل الكشف. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٧٤٩٠) المكتبة الظاهرية، دمشق.

٩- ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق، عبدالسلام بن برجان، رقم (٢٦٤٢- فب) مركز الملك فيصل، للبحوث والدراسات الإسلامية. نسخة مصورة عن مكتبة باريس الوطنية، ينقصها الجزء الرابع (الأخير).

١٠- تقريب الفهوم والعقول والأفكار إلى ما وراء طوار العقل من الأطوار. محمد عطار زاده الدمشقي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون(رقم (٣٢٣٣). وملحق بهذا المخطوط رسالة مهمة تتحدث عن مواضيع الشريعة والحقيقة ونقولات عن الإنسان الكامل للجيلي، ولعلها للمؤلف نفسه محمد عطار زاده الدمشقي.•والذي يغلب على الظن أنها من تصنيف الجيلي حيث وردت عبارة في الورقة ٥أ (٢٠٤) تفيد هذا المعنى، والله أعلم.

١١- التكليف الظاهري والباطني. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم(٥٢٠٥) المكتبة الظاهرية، دمشق.

١٢- التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (١٤١٨) المكتبة الظاهرية، دمشق.

١٣- جمع الأسرار عن منع الأشرار في الطعن في الصوفية الأخيار. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط مرقم (١٩٥١/ *) مكتبة الملك فهد الوطنية.

١٤- الحديقة الندية في الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية. أبو الفوز محمد أمين سليمان أفندي سويدي زاده البغدادي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٩٢٩). من ق١ حتى ق٧٣ تقاريظ للكتاب، ويبدأ المؤلف من ق ٧٤، وذكر العنوان ق ٧٦.

١٥- حقيقة اليقين وزلفة التمكين. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (١٦٨ تصوف) المكتبة المركزية بجامعة الملك سعود، الرياض.

١٦- الدرة المضية في شرح الخمرية الفارضية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

١٧- الدر المنظم في الاسم الأعظم، أبو سالم النصيبي : محمد بن طلحة بن محمد بن الحسن، أبو سالم النصيبي (ت ٦٥٢هـ). رقم (٢٥٠٢) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون).

١٨- ديوان التلمساني. عفيف الدين التلمساني، مكتبة شستربيتي، إيرلندا. نسخة مصورة بقسم المخطوطات في جامعة الإمام رقم ٨٦٣٨/ ف.

١٩- ديوان شعائر المشاعر ج١. ابن قضيب البان : مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٦٩٧.

٢٠- ديوان النجم بن إسرائيل (محمد بن سوار بن إسرائيل الشيباني) رقم (٦٥٧٣) المكتبة الظاهرية، دمشق.

٢١- رفع الإيهام ودفع الإبهام على موضعين في الفتح الرباني والفيض الرحماني، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٣٣٣).

٢٢- الروض الفائق وحقيقة الحقائق التي هي من وجه للحق ومن وجه

للخلائق. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٣٣٤٨) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون). ويشمل هذا المخطوط الأجزاء الثلاثة الأولى من الكتاب، وهي : كتاب النقطة (وهو الوحيد المطبوع) وكتاب الألف، وكتاب الباء.

٢٣- زيادة البسطة في بيان العلم نقطة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٢٤- سر النور المتمكن، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، رقم (٣٠٢٤) المكتبة الوطنية، برلين.

٢٥- شرح أسماء الله الحسنى، عفيف الدين التلسماني تركيا، السليمانية، قسم لالولي، رقم (١٥٥٦).

٢٦- شرح مشكل الفصوص، جمال الدين الزواوي، رقم (٥٤٩٣/ ٢) مكتبة شستربيتي، دبلن - إيرلندا، نسخة مصورة بقسم المخطوطات في جامعة الإمام.

٢٧- الشواهد الربوبيبة في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٨٧٣*، المجموعة الجديدة.

٢٨- الصراط السوي شرح ديباجات المثنوي. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٢٩- الظل الممدود في معنى وحدة الوجود. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، ضمن مجموع رقم (١٩٠١) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون) وهو شرح رسالة : وحدة الوجود

لملا عبدالرحمن جامي.

٣٠- عذر الأئمة في نصح الأمة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي. رقم (٠٢١٢٣-٤) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

٣١- الغايات في معرفة معاني الآيات. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (٢٣٢٠) المكتبة الوطنية، برلين.

٣٢- غنية أرباب السماع. عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (١١٠٩/ *) مكتبة الملك فهد الوطنية.

٣٣- كشف السر المختبي في ضريح ابن عربي، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية، (مجموعة جامعة برنستون) مجموع رقم ٧٦١٧ يهودا.

٣٤- الكشف والبيان عن أسرار الأديان في كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٣٢٣٣).

٣٥- كوكب الصبح في إزالة ليل القبح، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية. (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٣٦- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. لابن عربي، رقم (٥٤٩٣/ ٢) مكتبة شستربيتي، دبلن، إيرلندا، نسخة مصورة في قسم المخطوطات بجامعة الإمام محمد بن سعود.

٣٧- القضاء والقدر. عبدالرزاق بن جمال الدين بن أحمد القاشاني (الكاشاني) مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون) مجموع رقم ٤٣٩٢ يهودا.

٣٨- اللمعة النورانية شرح الشجرة النعمانية. محمد بن إسحاق القونوي،

رقم (٣١٣٤) ضمن مجموع. مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض (مجموعة جامعة برنستون).

٣٩- لوامع البرق الموهن في معنى قوله "ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن"، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوط رقم (١٠٢٠٧) مركز الملك فيصل للدراسات والبحوث الإسلامية، الرياض.

٤٠- المعارف الغيبية شرح القصيدة العينية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٥٣٤) مجموع (١١٣٢) مكتبة الملك فهد الوطنية.

٤١- مفتاح المعية في طريق النقشبندية. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط رقم ١٤٥٨-٢-فـ) مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. نسخة مصورة عن مكتبة برلين الوطنية.

٤٢- المقام الأسما في امتزاج الأسماء. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٢٩٥ يهودا.

٤٣- مناجاة الحكيم ومناغاة الكريم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوط رقم (٤٩٠٤) المكتبة المركزية بجامعة أم القرى. مكة المكرمة.

٤٤- نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم. عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، رقم (٣٤٨٠) المكتبة الوطنية، برلين.

٤٥- النصوص في تحقيق الطور المخصوص. محمد بن إسحاق القونوي، رقم (١٤١/ *) ضمن مجموع. مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون).

٤٦- النفحات المنتشرة في الأجوبة عن الأسئلة العشرة. عبدالغني بن

إسماعيل النابلسي، رقم (٣٤٨١) المكتبة الوطنية، برلين. في المخطوط نقص في أوله بقدر أربع ورقات تقريباً.

٤٧- نفخة الصور ونفحة الزهور في الكلام على أبيات قبضة النور لمحمد البكري الصديقي. شرح: عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم٢٩٥ يهودا.

٤٨- النوافح الفائحة بروائح الرؤيا الصالحة، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي (ضمنها كاملة الغزي في: الورد الأنسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي).

٤٩- واردات في التصوف. بدر الدين بن إسرائيل، ابن قاضي سماونة (ت ٨١٨هـ) مع شرح الشيخ محيي الدين محمد بن مصطفى المعروف بنور الدين زاده (ت ٩٨١هـ) مكتبة الملك فهد الوطنية، (مجموعة جامعة برنستون) رقم ٣٩٣٤ يهودا.

٥٠- الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبدالغني النابلسي، لابن سبطه الشيخ كمال الدين محمد الغزي العامري، مكتبة الملك فهد الوطنية، رقم (٤٨٠/ ١).

ثانياً - مؤلفات الصوفية والفلاسفة:

- أ -

١- الإبانة النورية في شأن صاحب الطريقة الختمية، أحمد بن أحمد المشهور بابن إدريس الرباطابي، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢- أبحدية التصوف الإسلامي، محمد زكي إبراهيم شيخ الطريقة المحمدية، سلسلة منشورات ورسائل العشيرة المحمدية، القاهرة،

ط٥: ١٤١٥هـ - ١١٩٥م.

٣- الإبريز، عبدالعزيز الصباغ (جمعه تلميذه أحمد بن المبارك) وبهامشه: درر الغواص على فتاوى الخواص، وكتاب الجواهر والدرر، كلاهما لعبدالوهاب الشعراني، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة: ١٣٠٦هـ.

٤- إحياء علوم الدين، أبو حامد بن محمد الغزالي، وبذيله: كتاب المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لعبدالرحيم بن الحسين العراقي، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة.

٥- أخبار الحلاج (أو مناجيات الحلاج)، جمع: علي بن أنجب الساعي، اعتنى بنشره وتصحيحه: لويس ماسينيون، وبول كراوس، مطبعة القلم / مكتبة لاروز، باريس: ١٩٣٦م.

٦- آراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق، علي بن أحمد المهائمي، طبعت بإشراف: عبدالله عبدالقادر الجيتيكر، مطبعة الترقي، بومباي، الهند.

٧- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

٨- إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن (الطبقات الصغرى)، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

٩- الأسراء إلى مقام الأسرى (أو كتاب المعراج) لابن عربي، تحقيق وشرح: د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٠- الإسراء والمعراج، جمع : محيي الدين الطعمي، دار ومكتبة الهلال، دار البحار، بيروت: ٢٠٠١م[1].
١١- أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد (بن أبي الخير)، تأليف حفيده: محمد بن المنور، ترجمة وإعداد :د. عبدالكريم سعود، دار الحصاد/ دار الكلمة، دمشق، ط١، ١٩٩٩م.
** أسرار الذات الإلهية، ينظر : منزل المنازل الفهوانية.
١٢- أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، حيدر الآملي، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران : ١٣٦٢ش.
١٣- الإسلام الحي، روجيه غارودي، ترجمة : دلال بواب ضاهر، والدكتور محمد كامل ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط١ ١٩٩٥م.
١٤- الإسلام في الغرب : قرطبة عاصمة الروح والفكر، روجيه غارودي، ترجمة : د. محمد مهدي الصدر، دار الهادي بيووت، ط١ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
١٥- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الدين الطوسي، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣: ١٩٨٣م. طبعة أخرى : الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الطوسي وشرح الشرح للرازي، دار البلاغة، قم - إيران، ط ١: ١٣٧٥ هـ ش.
١٦- أشعار أبي بكر الشبلي وشعراء الصوفية، جمعها وعلق عليها : ياسين

(١) جمع فيه جامعه: الإسراء والمعراج: لابن عباس، ولنجم الدين الغيطي، ولأبي إسحاق النعمامي، ومعراج القشيري والبسطامي، والآية في شرح قصة الإسراء للسيوطي.

إسماعيل الحجي، دار الحكمة، دمشق، ط ١: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

١٧- اصطلاحات الصوفية، محيي الدين بن عربي. ضمن كتاب التعريفات للجرجاني.

١٨- أصوات أجنحة جبرائيل، شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المقتول. نشرت هذه الرسالة ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام.

١٩- الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، روجيه غارودي، تعريب: خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ط١ ١٩٩٢م[١].

٢٠- الإعانة، للشيخ أحمد زروق. تحقيق: د.علي فهمي خشيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢١- إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، محمد بن إسحاق القونوي، تحقيق ودراسة: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٢٢- الأعمال الفكرية العامة للدكتور زريق، مركز دراسات الوحدة العربية/ مؤسسة عبدالحميد شومان، بيروت، ط ٣: ٢٠٠١م.

٢٣- الأعمال الفلسفية للفارابي ج١، تحقيق وتقديم: د.جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. وتشتمل على: تحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة، والتعليقات، ومقالة فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم، وجوابات لمسائل سئل عنها.

(١) ظهرت ترجمة أخرى لهذا الكتاب بعنوان "أصول الأصوليات والتعصبات السلفية".

٢٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوئل، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط ٢ : ١٣٢٨هـ.

٢٥- إنشاء الدوائر، لمحيي الدين بن عربي، ويليه : كتاب عقله المستوفز له أيضاً، ويليه: كتاب التدابيرات الإلهية في إصلاح الممالك الإنسانية، له أيضاً. طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، سنة ١٣٣٦هـ.

٢٦- الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، عبدالوهاب الشعراني، طبع بالمطبعة العامرة الشرفية بمصر، ط١ : ١٣١٧هـ.

٢٧- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، عبدالوهاب الشعراني، دار جوامع الكلم، القاهرة، ط٢.

٢٨- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، ومعه: مسائل في التوحيد والتصوف عبدالغني النابلسي، تحقيق: سعيد عبدالفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١ : ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

٢٩- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، وبحاشيته : الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة، طبع على نفقة : محمود أفندي شاكر الكتبي، ط ٢: ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

- ب -

٣٠- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أحمد بن محمد بن عجيبة، نشره سبطه: محمد المبارك الشهير بالفزاري، دار الثناء للطباعة، ط ١ : ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٣١- بداية حالة الحلاج ونهايته، لابن باكويه الشيرازي موجود بكامله في تاريخ بغداد (٨/ ١١٢-١٢٧). وكذلك نقل معظمه الذهبي في سير أعلام النبلاء عند ترجمة الحلاج.

٣٢- بد العارف، عبدالحق بن إبراهيم بن سبعين، تحقيق وتقديم: د. جورج كتوره، دار الكندي، بيروت، ط١: ١٩٧٨م.

٣٣- برج بابل وشدو البلابل. عبدالغني إسماعيلي النابلسي (ديوان شعر) تحقيق: أحمد الجندي، دار المعرفة، دمشق، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م[1].

٣٤- بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية، لأبي سعيد الخادمي (وهو شرح للطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، لمحمد البركوي) وبهامشه: الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية في شرح الطريقة المحمدية، لرجب بن أحمد. نشر: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٤٨هـ

- البوستان = سعدي الشيرازي شاعر بالإنسانية.

- ت -

٣٥- تائية عبدالرحمن جامي ترجمة تائية ابن الفارض بانضمام شرح محمود قيصري لتائية ابن الفارض، تصحيح: د.صادق خورشا، نشر دار نقطة، طهران: ١٣٧٦هـ ش.

٣٦- تجديد التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢: ١٩٦٨م.

٣٧- التجليات الإلهية لابن عربي، ومعه: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لمؤلف مجهول، ومعه أيضاً: تعليقات ابن

(١) عنوان إحدى المخطوطات لهذا الكتاب هو: خمرة بابل وغناء البلابل، موجود في مكتبة الملك فهد الوطنية (مجموعة جامعة برنستون) رقم (٥٢) والمخطوط فيه زيادة تقدر بخمسة عشر ورقة عن المطبوع.

سودكين. تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاي، طهران: ١٣٤٧ هـ/ ش.

٣٨- التحفة المرسلة إلى النبي ﷺ، محمد بن شيخ فضل الله الهندي (ت ١٠٢٩هـ)، نشرت ضمن كتاب " الحياة الروحية عند المسلمين: نصوص صوفية " ألَّف بينها وقدم لها وحققها وعلق عليها: د. سامي نصر لطف. طبع سنة ١٩٨٨ - ١٩٨٩م.

٣٩- التدبييرات الإلهية في إصلاح الممالك الإنسانية، لمحيي الدين بن عربي، ينظر: إنشاء الدوائر.

٤٠- التراث والتجديد، د.حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٤١- التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.

٤٢- التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي، يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، ط١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- تطهير وتنوير القلوب (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

٤٣- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٤- التعليقات (على فصوص الحكم)، د. أبو العلا عفيفي، ملحق بكتاب فصوص الحكم لابن عربي.

٤٥- تفسير ابن عربي، محيي الدين بن عربي، دار صادر بيروت[١].

٤٦- تفسير روح البيان، اسماعيل حقي البروسوي، دار الفكر.

٤٧- تفسير الفاتحة الكبير المسمى بـ " البحر المديد " أحمد بن عجيبة، تحقيق : بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط ١ : ١٩٩٩م[٢].

٤٨- تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد سهل بن عبدالله التستري، عني بتصحيحه : السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، طبع على نفقة : أحمد ناجي الجنالي، ومحمد أمين الخانجي وأخيه بمصر والاستانه، ط ١ : ١٣٢٦هـ- ١٩٠٨م.

٤٩- التفسير المظهري، القاضي محمد ثناء الله العثماني، المكتبة الرشيدية، باكستان.

٥٠- التفهيمات الإلهية، ولي الله الدهلوي، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي في الهند: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.

٥١- تقييدان في وحدة الوجود، أحمد بن محمد بن عجيبة، ويليه : كشف النقاب عن سر لب الألباب، له أيضاً. حققه وقدم له : جان لويس ميشون، دار الزرقاء مراكش، المغرب، ط ١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٥٢- تكملة الفتوحات المكية، المعروف بعروش الحقائق في رفع البلاء عن

---

(١) نُسب هذا التفسير إلى ابن عربي خطأ، والصحيح أن هذا التفسير هو تفسير عبدالرزاق القاشاني (ت٧٣٠هـ) ويسمى : "تأويلات القرآن الكريم ". ينظر " كشف الظنون: ١/٣٣٦، ومؤلفات ابن عربي: ص ٢٥٤-٢٥٦، ومقدمة محقق " شرح منازل السائرين للقاشاني " : ص ٢٤-٢٦ (الحاشية).

(٢) وهو غير تفسيره المسمى بالبحر المديد أيضاً، إذ أن هذا التفسير مطول لفاتحة الكتاب في مجلدين.

الخلائق، محيي الدين الطعمي، المكتبة الثقافية، بيروت، ط ١ : ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٣- التمكين في شرح منازل السائرين للهروي، شرح : محمد أبو الفيض المنوفي، دار نهضة مصر، القاهرة.

٥٤- تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، محيي الدين بن عربي، راجعها وعلق عليها : عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة: ط ١ : ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م[1]

٥٥- تنوير الصدر على حزب البر، عمر الشبراوي الخلوتي، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا.

٥٦- تهافت التهافت، أبو الوليد بن رشد، طبع بإشراف : د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١ : ١٩٩٨م.

- ج -

٥٧- جامع الإرشاد الشريف، ألفه ونشره: محمد ناظم الحقّاني النقشبندي، حققه وقدم له: رشيد حسن، ط١ : ١٩٩٩م.

٥٨- جامع الأصول في الأولياء، أحمد النقشبندي الخالدي، تحقيق : أديب نصر الدين، الانتشار العربي، بيروت، ط ١ : ١٩٩٧م.

٥٩- جامع كرامات الأولياء، يوسف بن إسماعيل النبهاني، تحقيق

(١) أشار الدكتور يحيى عثمان ﷺ في كتاب "مؤلفات ابن عربي" : ص ٢٥٩، أنه هذه الرسالة منحولة، ونسبتها لابن عربي خطأ، استناداً إلى عبارات وردت في صلبها (ص: ٤٧، ٥٤، ٥٩) والذي يظهر لمن وقف على هذه الرسالة أنها لم تخرج عن روح ابن عربي وِأسلوبه وأفكاره، وغاية الأمر انها مختصرة من قبل بعض النساخ، أو أن الناسخ نقلها من نسخة أخرى للشيخ. ينظر تعليقات محقق الرسالة على الصفحات التي تم ذكرها.

ومراجعة : إبراهيم عطوه عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٦٠- جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، الحسن بن الحاج محمد الكوهن الفاسي، المكتبة الفاسية المصرية، ط ١ : ١٣٤٧هـ.

٦١- جامع الأنوار في مناقب الأخيار، عيسى صفاء الدين البندنيجي القادري، تحقيق: أسامة ناصر النقشبندي، ومهدي عبدالحسين النجم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط١ : ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م .

٦٢- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، محمود أبو الفيض المنوفي، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١ : ١٣٨٧هـ١٩٦٧م.

٦٣- جنة الورد (كلستان)، سعدي الشيرازي، تعريف : د. أمين عبدالمجيد بدوي، منشورات : سمير أبو داود / المركز العربي للصحافة - أهلا ، القاهرة : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٦٤- جواهر القرآن، لأبي حامد الغزالي، شرح ومراجعة : خليل إبراهيم، دار الفكر البناني، بيروت، ط ١ : ١٩٩٢م.

٦٥- جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، علي بن حرازم بن العربي براده المغربي الفاسي، وبهامشه : رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم، لعمر بن سعيد الفوتي الطوري الكدوي، طبع على نفقة : قاسم بك محمد الحلو بمطبعة السعادة بمصر، ط ٢ : ١٣٢٩هـ - ١٩١١م.

٦٦- الجواهر والدرر مما استفاده عبدالوهاب الشعراني من شيخه علي الخواص، عبدالوهاب الشعراني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٦٧- الجوهر النفيس في صلوات ابن إدريس (أحمد بن إدريس شيخ الطريقة)، شرح : محمد خليل الهجرسي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

- ح -

٦٨- الحجة المؤتاة في الرد على صاحب كتاب إلى التصوف يا عباد الله، أحمد القطعاني، مكتبة جمهورية مصر، القاهرة، ط٢ ١٩٩٢م.
٦٩- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، لأبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، اعتنى به : د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٧٠- حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، سنائي الغزنوي، ترجمها من الفارسية : د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة، الجيزة، ط ١ : ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
٧١- حفارو القبور : نداء جديد إلى الأحياء، روجْيه غارودي، تعريب : رانيا الهاشم، منشورات عويدات، بيروت _ باريس، ط١ ١٩٩٣م.
- حقائق الإسلام وأسراره = الفتح الرباني والفيض الرحماني للنابلسي.
٧٢- حقائق عن التصوف، عبدالقادر عيسى، مكتبة العرفان، حلب، ط٥ : ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٧٣- حقيقة وكيفية سلسلة الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات "لابن سينا، نشر عبداللطيف السعداني ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية.
٧٤- الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، عبدالغني

إسماعيل النابلسي، تحقيق : رياض عبدالحميد مراد، دار المعرفة، دمشق، ط ١ : ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٧٥- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٣: ١٩٨١م.

٧٦- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت ..

٧٧- حي بن يقظان، تحقيق : د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٤، ١٩٩٣م.

- خ -

- خاطرات جمال الدين الأفغاني : ينظر الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني.

٧٨- ختم الأولياء، الحكيم الترمذي، تحقيق : عثمان إسماعيل يحيى، معهد الآداب الشرقية، بيروت.

٧٩- خمرة ألحان ورنة ألحان، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، مكتبة محمذ علي صبيح، القاهرة.

٨٠- الخير الكثير الملقب بـ(خزائن الحكمة)، ولي الله الدهلوي، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط١ : ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

- د -

٨١- درة الأسرار. محمد بن أبي قاسم الحُميري، المعروف بابن الصباغ، دراسة وتحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٢- الدرة البيضاء، لابن عربي، تحقيق : د. محمد زينهم محمد عزب،

مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٨٣- الدرجة العليا في معاريج الأنبياء، محمد دمرداش المحمدي، طبع بنفقة : أمين، ومحمد السرحاني. لا توجد بيانات أخرى.

٨٤- الدرر الدقيقة المستخرجة من بحر الحقيقة، أحمد بن إدريس. ينظر : اللؤلؤ النفيس المستخرج من بحر سيدي إدريس.

٨٥- درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص، عبدالوهاب الشعراني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٨٦- الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق، إعداد : محمد حسن الحمصي، دار الرشيد (دمشق - بيروت) ومؤسسة الإيمان (بيروت) ط١ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٧- دلالة الحائرين. موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربية والعبرية : د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٨٨- ديوان ابن عربي، شرح وتقديم : نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط١ : ١٩٩٩م.

٨٩- ديوان ابن الفارض، تحقيق ودراسة : د. عبدالخالق محمود، عين للدراسات والبحوث، الجيزة، مصر.

٩٠- ديوان أبي الحسن الششتري، حققه وعلق عليه : د.علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١ : ١٩٦٠م.

٩١- ديوان البرعي في المدائح الربانية والنبوية والصوفية، نظم : عبدالرحيم بن أحمد البرعي اليمني، شرحه وضبطه : حافظ حسن المسعودي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢ : ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

٩٢- ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، مطبوع مع شرحه: ذخائر الأعلاق.

٩٣- ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، الشيخ عبدالغني النابلسي، دار الجيل، بيروت: ١٩٨٦م.

٩٤- ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: د.سعدي ضنّاوي، دار صادر، بيروت، ط١: ١٩٩٨م.

٩٥- ديوان عفيف الدين التلمساني، دراسة وتحقيق: د. يوسف زيدان، نشر مؤسسة أخبار اليوم. القاهرة.

٩٦- ديوان مشكاة اليقين ومحجة المتقين، محمد مهدي الصيادي الرفاعي الشهير بالرواس، طبع بالمطبعة العمومية، مصر: ١٣١٥هـ.

٩٧- ديوان اليافي، عمر بن محمد اليافي، دار الغرب الإسلامي، ط٢: ١٤١٦هـ.

- ذ -

٩٨- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي، تحقيق: د. محمد علم الدين الشنقيري، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١: ١٩٩٥م.

٩٩- ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، الأمير عبدالقادر الجزائري، تحقيق: د. ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت.

١٠٠- ذكر مقتل الحلاج لأبي القاسم إسماعيل بن محمد بن زنجي موجود بكامله في تاريخ بغداد (٨/ ١٣٣-١٤١) وكذلك نقل معظمه الذهبي في السير عند ترجمة الحلاج.

- ر -

١٠١- رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة: محمد عيد إبراهيم، دار الأحمدي، القاهرة، ط١: ١٩٩٨م.

١٠٢- الربيع (بهارستان) ملا عبدالرحمن جامي، ترجمة وتعليق: د. أحمد كمال الدين حلمي، جامعة الكويت، الكويت: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠٣- الرسائل، محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي، دار الثقافة، القاهرة: ١٣٩٨هـ.

١٠٤- رسائل ابن سبعين، عبدالحق بن إبراهيم بن سبعين المرسي، حققه وقدم له: د. عبدالرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

١٠٥- رسائل ابن عربي، محيي الدين بن عربي، تقديم وضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٠٦- رسائل ابن عزوز، العلامة: محمد المكي بن عزوز، جمع وتحقيق: علي الرضا التونسي، ط١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٠٧- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، إعداد وتحقيق: د. عارف تامر، منشورات عويدات. بيروت / باريس، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٠٨- رسائل الجنيد، أبو القاسم الجنيد، تحقيق: د. علي حسن عبدالقادر، الناشر: برعي وجداي، القاهرة: ١٩٨٨م.

١٠٩- رسائل الخراز، لأبي سعيد الخراز، تحقيق: د. قاسم السرمرائي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١١٠- الرسائل الصغرى، ابن عباد النفري، نشرها : الأب بولس ع. نويا اليسوعي، معهد الآداب الشرقية، بيروت : ١٩٥٧م.

١١١- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، جمال الدين العلوي، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.

١١٢- الرسالة أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري (ت ٤٦٥هـ) تحقيق : د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط١، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

- رسالة ابن عربي بمؤلفاته، محيي الدين بن عربي، ينظر : منزل المنازل الفهوانية.

١١٣- رسالة روح القدس، محيي الدين بن عربي، قدم لها : بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١١٤- الرسالة العرشية لابن سينا : نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن سينا، نشر دائرة المعارف العثمانية. ثم طبعت مستقلةً بتحقيق د. إبراهيم هلال[1] عن نسختين خطيتين، النسخة الثانية منها هي التي نشرتها دائرة المعارف كما صرح المحقق.

١١٥- رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة : د.حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ط٤ : ١٩٩٧م.

١١٦- الرسالة اللدنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ضبطه وقدم له : رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق : ١٤٠٦هـ -

(١) ومع ذلك ففي طبعة د. هلال نقص في ص ٢٦ بمقدار سطرين عن طبعة دائرة المعارف العثمانية. وربما في مواطن أخرى.

١٩٨٦م[1].

١١٧- الرسالة المفصحة، محمد بن إسحاق القونوي (نشر ضمن المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي).

١١٨- الرسالة الهادية، محمد بن إسحاق القونوي (نشر ضمن المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي).

١١٩- رشحات عين الحياة (في مناقب مشائخ السادة النقشبندية ورسوم طريقتهم)، للشيخ علي بن حسين الواعظ الكاشفي الهروي النقشبندي، من علماء القرن العاشر، وبهامشه : ذيل رشحات عين الحياة، للشيخ محمد مراد بن عبدالله القزاني، المكتبة الإسلامية / محمد أزمير. ديار بكر، تركيا.

١٢٠- رشح الزلال في الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، عبدالرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم : سعيد عبدالله الفتاح، المكتبة الأزهرية، القاهرة: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٢١- روضة التعريف بالحب الشريف، لذي الوزارتين لسان الدين ابن الخطيب السلماني، تحقيق : محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ١ : ١٩٧٠م.

١٢٢- روض الرياحين في حكايات الصالحين، عبدالله بن أسعد اليافعي، المطبعة العامرة العثمانية، القاهرة ١٣٠٢هـ.

(١) أخطأ الدكتور حسن عاصي في نسبة هذه الرسالة لابن سينا، وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" من ١٨٢-٢٠٢، تحت عنوان "العلم اللدني"، ولم يشكك في نسبتها إلى الغزالي إلا قليل من المستشرقين وبعضهم رجع وصحح نسبتها للغزالي. ينظر: مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي: ص ١٩١، ٢٧٠-٢٧١.

١٢٣- روض القلوب المستطاب، حسن رضوان، نشر : نجل المؤلف الشيخ محمد أبو الفتح، ط١ بمطبعة عموم الأوقاف المصرية، سنة : ١٣٢٢هـ.

- س -

١٢٤- ست رسائل من التراث العربي، مجموعة تشتمل على : فيضة النفحات في مسألة الصفات، للعيدروسي، ولطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، له أيضاً .. تقديم وتحقيق: د. عبداللطيف محمد العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة : ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

- سراج الهدى (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

١٢٥- السياسة المدنية، أبو نصر الفارابي، تحقيق : د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط ٢ : ١٩٩٣م.

١٢٦- سير الأولياء في القرن السابع الهجري، صفي الدين الحسين بن جمال الدين الأنصاري الخزرجي، تحقيق: مأمون محمود ياسين، وعفت وصال حمزة، دار العلم، بيروت، ط١، بدون تاريخ.

١٢٧- السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد، مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري، طبع على نفقة : محمود علي حسين، مصر : ١٣٥٠هـ.

- ش -

١٢٨- شرح الأربعين حديثاً، صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، حققه وعلق عليه: د. حسن كامل ييلماز، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط ١ : ١٣٧٢هـ. ش.

١٢٩- شرح الأبيات الثلاثة لأبي القاسم الجنيد، أحمد بن عجيبة (ضمن

مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
١٣٠- شرح بعض مقتطفات الششتري، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).
١٣١- شرح ديوان ابن الفارض الشريف المناقب، جمعه: رشيد بن غالب من شرحي الشيخ حسن البوريني، والشيخ عبدالغني النابلسي، مطبوع بحاشيته: كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر: شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك، لعبدالرزاق الكاشاني.، المطبعة الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٣١٩هـ.
١٣٢- شرح حكم ابن عطاء، للشيخ أحمد زروق، تحقيق: عبدالحليم محمود، دار الشعب، القاهرة: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٣٣- شرح خمرية ابن الفارض، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح القطب بن مشيش).
١٣٤- شرح الشيخ عبدالله الشرقاوي على حكم ابن عطاء، مطبوع بحاشية شرح ابن عباد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
١٣٥- شرح صلاة ابن عربي الحاتمي، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيق).
١٣٦- شرح صلاة القطب بن مشيش، أحمد بن عجيبة، تحقيق: العمراني الخالدي عبدالسلام، دار الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
١٣٧- شرح صلاة القطب الحقيقي سيدي إبراهيم الدسوقي، محمد البهي، مكتبة القاهرة، القاهرة.

١٣٨- شرح الصلاة المشيشة، الطيب بن عبدالمجيد كيران (ت ١٢٢٧هـ)، تحقيق: بسام محمد بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط١: ١٩٩٩م.

١٣٩- شرح فصوص الحكم، عبدالرزاق القاشاني، وبأسفل صحائفه: حل المواضع الخفية من شرح بالي أفندي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٤٠- شرح قصدية " يا من تعاظم " للرفاعي، أحمد بن عجيبة (ضمن مجموع شرح صلاة القطب بن مشيش).

١٤١- شرح محمود قيصري لتائية ابن الفارض، تصحيح: د. صادق خورشا، نشر دار نقطة، طهران ١٣٧٦ هش (مطبوع مع تائية عبدالرحمن جامي).

١٤٢- شرح مشكلات الفتوحات المكية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، دراسة وتحقيق: د.يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ط ١: ١٩٩٢م.

١٤٣- شرج مواقف النفري، عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تحقيق ودراسة: د. جمال المرزوقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط ١: مايو ١٩٩٧م.

١٤٤- شرح نونية الإمام الششتري، أحمد بن عجيبة، تحقيق: العمراني الخالدي عبدالسلام، مكتبة الإرشاد، الدار البيضاء.

١٤٥- شفاء السائل وتهذيب المسائل، ابن خلدون، وملحق به ثلاث رسائل في السلوك الصوفي لابن عباد، والقبَّاب، واليوسي. تحقيق: د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر/ دمشق، دار الفكر

المعاصر / بيروت، ط ١ : ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
١٤٦- شواهد الربوبية، للشيرازي : ينظر مجموعة رسائل فلسفي.
١٤٧- الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، د. محمد الحبش. دار الشيخ أمين كفتارو، ودار أبو النور، دمشق، ط٢، تموز ١٩٩٦م.

- ص -

١٤٨- الصلاة (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

- ط -

١٤٩- طبقات الأولياء، سراج الدين ابن الملقن : عمر بن علي بن أحمد، حققه وخرجه: نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، ط٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- طبقات الشاذلية الكبرى : جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية.
١٥٠- الطبقات الصغرى، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق : عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٥١- طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق : نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الطبقات الكبرى، للشعراني = لواقح الأنوار في طبقات الأخيار.
١٥٢- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، أبو سعيد الخراز، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية، لمحمد البركوي : ينظر :

بريقة محمودية.

١٥٣- الطواسين وبستان المعرفة، للحسين بن منصور الحلاج، أعد النصوص وقدم لها: رضوان السّح، دار الينابيع، دمشق: ١٩٩٤م.

١٥٤- الطور الأغلى في شرح الدور الأعلى لابن عربي، شرح: محمد القاوقجي، مكتبة السرجاني.

- ع -

١٥٥- عقلة المستوفز، لمحيي الدين بن عربي ينظر: إنشاء الدوائر.

١٥٦- العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية، عبدالغني إسماعيل النابلسي، طبع بنفقة: محمد شمس الدين أفندي، دمشق، ط ٢: ١٣٥٠هـ.

١٥٧- عنقا مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، محي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق: بهنساوي أحمد السيد الشريف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

١٥٨- عوارف المعارف، أبو حفص عمر بن محمد السهرودي، مكتبة القاهرة، القاهرة: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- غ -

١٥٩- غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، محمد بن إبراهيم بن عباد النفري، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة[١].

(١) تسمية الكتاب ليست من المؤلف، بل من بعض النساخ، ينظر المصدر نفسه: ١/ ٤٥-٤٧.

- ف -

١٦٠- الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني، محمد بن عبدالله بن حسنين، ويليه ثلاث رسائل: الفتوحات الربانية في الطريقة الأحمدية للشنقيطي، والنفحة القدسية في السيرة الأحمدية التيجانية، للجوسقي، والسر الأبهر في أوراد القطب الأكبر سيدي أحمد التيجاني، للجوسقي، مكتبة القاهرة، القاهرة.

١٦١- الفتح الرباني والفيض الرحماني، عبدالغني إسماعيل النابلسي، دراسة وتحقيق: عبدالقادر احمد عطا، دار التراث العربي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م[١].

١٦٢- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة (مطبوع بحاشية ايقاظ الهمم).

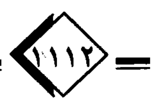
١٦٣- الفتوحات المكية، محمد بن علي الطائي المعروف بابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٦٤- فصوص الحكم، أبو نصر الفارابي، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم ط ٢: ١٤٠٥هـ[٢].

---

(١) وضح المحقق عنواناً آخر للكتاب هو: "حقائق الإسلام وأسراره" خلافاً لتسمية مؤلفه.

(٢) نسبت هذه الرسالة خطأً إلى ابن سينا من قبل بعض الباحثين، وطبعها د. حسن عاصي تحت مسمى " الفردوس في ماهية الإنسان" وضمنها كتابه " التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" ص ١٢٦-١٤٧. والصحيح أن هذه الرسالة للفارابي كما ذكر كثير من الباحثين والمستشرقين. ويشابه أسلوب الفارابي في هذه الرسالة أسلوبه في بقية رسائله. للتوسع ينظر: مقدمة محقق "فصوص الحكم" للفارابي الأستاذ/ محمد حسن آل ياسين.



١٦٥- فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، ودراسة وتحقيق وتعليق : د. أبو العلا عفيفي، دار الثقافة، نينوى، العراق. ويليه : تعليقات د. أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم.

١٦٦- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣: ١٩٩٨م.

١٦٧- فك الطلاسم وتوضيح التراجم في كتاب العروش الإنسانية في معرفة التجليات الرحمانية لمحمد وفا، تأليف : محمد إبراهيم محمد سالم، نشر المؤلف : ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٦٨- الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، مقدمة وتصحيح وترجمة : محمد خواجوي، انتشارات مولى است، إيران، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٣٧١هـ.ش.

١٦٩- فلسطين أرض الرسالات السماوية، رجاء جارودي، ترجمة : د. عبدالصبور شاهين، دار التراث، القاهرة.

١٧٠- فلسفة وحدة الوجود، د.حسن الفاتح قريب الله، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٧١- فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم، محيي الدين الطعمي، دار الجيل، بيروت، ط١ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٧٢- فوائح الجمال وفواتح الجلال، نجم الدين كبرى، دارسة وتحقيق : د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ط ١: ١٩٩٣م.

١٧٣- الفوز الأصغر، ابن مسكويه، تحقيق : د. صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب: ١٩٨٧م.

١٧٤- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. أبو حامد الغزالي. تحقيق محمود بيجو. ط١/ ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

١٧٥- فيضة النفحات في مسألة الصفات، عبدالرحمن العيدروسي، ينظر: ست رسائل من التراث العربي.

١٧٦- فيه ما فيه، جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية: عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت / ودار الفكر، دمشق، ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

- ق -

١٧٧- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ابن عطاء الله السكندري، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

١٧٨- القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة.

١٧٩- قصيدة النادرات العينية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق وتقديم: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٨٠- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٠م.

١٨١- قطب العارفين في العقائد والتصوف، عبدالرحمن بن يوسف اللجائي، حققه وقدم له: د. محمد الديباجي، دار صادر، بيروت، ط ١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٨٢- قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، محمد أبي الهدى الرفاعي الخالدي الصيادي. لا توجد بيانات نشر.

١٨٣- قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب محمد بن علي المكي، تحقيق: سعيد نسيب مكارم، دار صادر، بيروت، ط١: ١٩٩٥م.

١٨٤- القول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى: نخبة المسألة شرح رسالة التحفة المرسلة، عبدالغني إسماعيل النابلسي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

- ك -

١٨٥- الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، عبدالوهاب الشعراني، ملتزم الطبع والنشر: عبدالحميد أحمد الحنفي، القاهرة. (مطبوع بحاشية اليواقيت والجواهر).

١٨٦- كتاب فيه معنى الزهد والمقالات وصفة الزاهدين، لأبي سعيد أحمد بن محمد بن الأعرابي، تحقيق: خديجة محمد كامل، دار الكتب المصرية، القاهرة: ١٩٩٨م.

١٨٧- كشف الأسرار لتنوير الأفكار في الطريقة وشرح الوظيفة الشاذلية اليشرطية، مصطفى بن محيي الدين نجا الشاذلي اليشرطي، طبع على نفقة الشيخ: أحمد اليشرطي شيخ الطريقة الشاذلية اليشرطية، ط ٥: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٨٨- كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب، الحاج أحمد بن الحاج العياشي سكيرج، المكتبة الشعبية، بيروت، الطبعة الأخيرة: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٨٩- كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان، عبدالوهاب الشعراني، دار ابن زيدون/ بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية /

القاهرة، ط١.

١٩٠- كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.

١٩١- كشف النقاب عن سر لب الألباب، لابن عجيبة، ينظر: تقييدان في وحدة الوجود.

١٩٢- كشف المحجوب، علي بن عثمان الهجويري، دراسة وترجمة: د. إسعاد قنديل، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٨٠م.

١٩٣- كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، عبدالرزاق الكاشاني (مطبوع بحاشية شرح ديوان ابن الفارض).

١٩٤- كليات رسائل النورسي، بديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط٢: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٩٥- الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، مكتبة عالم الفكر، القاهرة: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٩٦- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (الطبقات الكبرى)، زين الدين محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط١ ١٩٩٩م.

١٩٧- الكوكب الشاهق في الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق، عبدالوهاب الشعراني، تحقيق: د. حسن محمد الشرقاوي، دار



المعارف، القاهرة، ط٢ ١٩٩١م.

- ل -

١٩٨- لطائف الأسرار[١]، محي الدين بن عربي، حققه وقدم له: أحمد زكي عطيه، وطه عبدالباقي سرور، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١: ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

١٩٩- لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم، الإمام القشيري، قدم له وحققه: د. إبراهيم بسيوني، الهيئة النصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢: ١٩٨١م.

٢٠٠- لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق القاشاني، تحقيق ودراسة: سعيد عبدالفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٠١- لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود، عبدالرحمن العيدروسي، ينظر: ست رسائل من التراث العربي.

٢٠٢- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه الشاذلي أبي الحسن، تاج الدين بن عطاء السكندري، مكتبة القاهرة، ط٢: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٠٣- اللمع، أبو نصر عبدالله بن علي السَّرَّاج الطوسي، تحقيق وتعليق: د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

٢٠٤- لوائح الحق، ملا عبدالرحمن جامي، المجلس الأعلى للثقافة،

(١) العنوان من وضع محققي الكتاب، والكتاب معروف بعدة عناوين، ينظر مؤلفات ابن عربي، د. عثمان يحيى: ص ٢٦٠-٢٦٢.

القاهرة، ط ١: ٢٠٠٣م.

٢٠٥- لواقح الأنوار في طبقات الأخيار (الطبقات الكبرى)، عبدالوهاب الشعراني، طبع بالمطبعة العامرة الشرفيه، مصر: ١٣١٥هـ.

٢٠٦- لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، عبدالوهاب الشعراني، تقديم: محمد علي الأدلبي، دار القلم العربي، حلب ـ سوريا، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٠٧- لوامع العشق، ملا عبدالرحمن جامي، مطبوع مع كتابه لوائح الحق.

- م -

٢٠٨- مثنويات حكيم سنائي (وتشتمل على ستة دواوين لسنائي الغزنوي)، ترجمة: يوسف عبدالفتاح، مراجعة: محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ٢٠٠٠م.

٢٠٩- مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمه وشرحه، وقدم له: د. إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة ـ المشروع القومي للترجمة، القاهرة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢١٠- ** طبعة أخرى: ترجمة وشرح ودراسة د. محمد عبدالسلام كفافي، المكتبة العصرية، بيروت، ط١ ١٩٩٦م.

٢١١- مجالي الإسلام، حيدر بامّات (ج. ريفوار) نقله إلى العربية: عادل الزعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: ١٩٥٦م.

٢١٢- مجموعة آثار أبو عبدالرحمن السلمي، تحقيق: نصر الدين يورجوادي، مركز نشر دانشكاهي، إيران، ط ١: ١٣٦٩ ش.

٢١٣- مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ستة وعشرون رسالة من رسائل الإمام الغزالي) لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب

العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢١٤- مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين، صدر الدين محمد الشيرازي، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي اصفهاني، انتشارات حكمة، طهران، إيران: ١٣٧٥ش.

٢١٥- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح ومقدمة: هنري كوربان، يزوهكشاه. ومطالعات فرهسكي، طهران إيران، ط٢: ١٣٧٣ش.

٢١٦- مجموعة النفحات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية، للسادة الميرغنية وغيرهم، ويليها ثلاث قصائد مهمة مفيدة، نشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٢: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٢١٧- محاسن المجالس، أحمد بن محمد بن موسى، ابن العريف الصنهاجي، أخرجه وقدم له: نهاد خياطة. منشور في مجلة المورد، المجلد التاسع شتاء ١٩٨٠م، العدد الرابع.

٢١٨- المحبة لله سبحانه، إبراهيم بن عبدالله بن الجنيد (١٩٥-٢٦٠هـ)، تحقيق: عبدالله بدران، دار المكتبي، ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢١٩- محمد والمسيح يتصافحان، إيمان خالد العاصي، دار المحبة، دمشق، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٢٠- مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي، جلال الدين الرومي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (٢٠٠٠ - ٢٠٠١م).

٢٢١- مدارج السلوك إلى مالك الملوك، أبو بكر بن محمد البناني، وبهامشه: عقد الدرر واللال في بيان فضل الفقر والفقراء وفضيلة السؤال، لنجل المؤلف: فتح الله بن أبي بكر البناني. تصحيح:

أحمد بن الحاج الرباطي، مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة.
- مرآة العارفين، جمال الدين ا لأفغاني = ينظر الآثار الكاملة، لجمال الدين الأفغاني.
٢٢٢- مراتب الوجود، للقونوي (نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام).
٢٢٣- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة الجندي، القاهرة.
٢٢٤- المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي، تحقيق: كودرون شوبرت، نشر جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، ط ١: ١٩٩٥م.
٢٢٥- المسلك الجلي في حكم شطح الولي، عبدالغني النابلسي (ضمن: شطحات الصوفية).
٢٢٦- مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، عبدالرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ، تحقيق: هـ. ريتر، دار صادر، بيروت.
٢٢٧- المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢: ٢٠٠٠م.
٢٢٨- مشكاة الأنوار، أبو حامد الغزالي، حققها وقدم لها: د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة: ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
٢٢٩- مصباح الأنس، محمد بن حمزة الفناري (ينظر مفتاح الغيب للقونوي).

٢٣٠- مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، داوود بن محمود القيصري، تحقيق: دار الاعتصام، مراجعة وتصحيح: محمد حسن الساعدي، أنوار الهدى، إيران، ط ١: ١٤١٦هـ.

٢٣١- المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، صدر الدين محمد الشيرازي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: محمد خامنه أي، نشر: بنياد حكمت اسلامي صدرا، طهران، إيران، ط ١: ١٣٧٨ ش.

٢٣٢- المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوَى في الأحوال، سهل بن عبدالله التستري، تحقيق ونقد وتعليق: د. محمد كمال جعفر، دار الإنسان، القاهرة: ط ١: ١٤٠٠هـ _ ١٩٨٠م.

- معالم الفكر، محمد صادق عنقا شاه، طبع ضمن كتاب "من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر".

٢٣٣- معجم اصطلاحات الصوفية، عبدالرازق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبدالعال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٢٣٤- المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٢٣٥- معارج القدس في معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، وتليها: القصيدة الهائية، والقصيدة التائية، له أيضاً. نشر: محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ط ١: ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م.

٢٣٦- المعراج، عبدالكريم بن هوازن القشيري، حققه: علي حسن

عبدالقادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط ١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٢٣٧- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، نشره: محمد بن أحمد الهاشمي التلمساتي، وطبع في مطبعة الاعتدال بدمشق، ط ١: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧م.

٢٣٨- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، أحمد بن محمد بن عباد الشافعي، نشر: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة: ١٤١٣هـ _ ١٩٩٣م.

٢٣٩- مفتاح الغيب، لأبي المعالي صدر الدين القونوي، وشرحه: مصباح الأنس، لمحمد بن حمزة الفناوي، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى است، طهران، ط١: ١٤١٦هـ - ١٣٧٤هـ.ش.

- مقاصد الإرشاد (ضمن الرسائل، لمحمد صادق عنقا شاه).

٢٤٠- مقامات الصوفية، شهاد الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول، حققها وقدم لها وعلق عليها: د. إميل المعلوف، دار المشرق/ المكتبة الشرقية، بيروت، ط١: ١٩٩٣م[1].

(١) نسبها د. حسن عاصي إلى ابن سينا، وضمنها كتابه "التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا" ص١٤٨-١٨١ تحت عنوان "كلمات الصوفية" والصحيح أنها للسروردي المقتول، حيث يبدو فيها نفسه وأسلوبه كما تضمنت الحديث عن الإشراق وفلسفة فارس القديمة، والتي هي من صميم فلسفة السهروردي الإشراقية، أضف إلى ذلك أن من ترجم للسهروردي من تلامذته أمثال الشهرزوري ذكرها ضمن مؤلفاته. ينظر: نزهة الأرواح للشهرزوري: ١٢٨/٢، ومقدمة محقق كتاب السهروردي مقامات الصوفية: ص٧، وما بعدها.

٢٤١- المكاسب، الحارث بن أسد المحاسبي، دراسة وتحقيق : عبدالقادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١ : ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٤٢- ملحمة ميم وزين، أحمد الخاني، ترجمة : جان دوست، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط ١ : ١٩٩٨م.

٢٤٣- منازل السائرين لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، إيران، ط١ : ١٤١٣هـ-١٣٧٢ش.

٢٤٤- منازل السائرين إلى الحق جل شأنه، لأبي إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي (ت٤٨١هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة جعفر الحديثة، القاهرة.

٢٤٥- منازل السائرين إلى الحق المبين لأبي إسماعيل الهروي، شرح : عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، أعده للنشر : عبدالحفيظ منصور، دار التركي للنشر، تونس: ١٩٨٩م.

٢٤٦- المناظر الإلهية، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، دراسة وتحقيق : د. نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، ط ١ : ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٤٧- مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار، الحسين بن نصر ابن خميس، تحقيق: محمد أديب الجادر، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين- الإمارات العربية المتحدة، ط١ : ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢٤٨- المنتخبات من المكتوبات، أحمد الفاروقي السرهندي النقشبندي، جمعها : حسين حلمي بن سعيد استانبولي، المكتبة ايشيق،

استانبول، تركيا : ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٢٤٩- من تراث الصوفي لسهل بن عبدالله التستري، تحقيق : د.محمد كمال جعفر، دار المعارف بمصر، ط١ : ١٩٧٤م.

٢٥٠- من التراث الفلسفي، ابن مسرة، تحقيق : د.محمد كمال جعفر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٢٥١- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريقة الصوفية، أحمد بن مصطفى (العلوي) المعروف بابن علويه المستغانمي، تحقيق : سعد القواص، دار ابن زيدون، بيروت، ط١.

٢٥٢- من رسائل الإمام محيي الدين بن عربي، تحقيق وتعليق : عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة: ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٥٣- منزل المنازل الفهوانية، محيي الدين بن عربي، ومعه: رسالة ابن عربي بمؤلفاته، ورسالة في أسرار الذات الإلهية لابن عربي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، النهار للطبع والنشر، القاهرة، ط١ : ١٤١٥هـ -١٩٩٥م.

٢٥٤- منطق الطير، فريد الدين العطار النيسابوري، دراسة وترجمة : د. بديع محمد جمعه، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٥٥- من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر : معالم الفكر، نداء الحقيقة، رسالة القلب، نيروان، محمد صادق عنقا شاه مقصود بير أويسي، ترجمة وتقديم : د. السباعي محمد السباعي / د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار الثقافة، القاهرة.

٢٥٦- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد

محمد محمد الغزالي، حققه وقدم له : د. جميل صليبا، د. كامل عياد، دار الأندلس، بيروت.

٢٥٧- مواعظ سعدي، انتخاب : محمد علي فروغي، ترجمة : محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١: ٢٠٠٢م.

٢٥٨- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، محيي الدين محمد بن علي بن عربي، ويليه كتاب: الباء، الياء، الجلالة، الألف، أيام الشأن للمؤلف أيضاً، عالم الفكر، القاهرة، ط ١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٥٩- المواقف الإلهية، لابن قضيب البان، نشر ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام.

٢٦٠- المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، الأمير عبدالقادر الجزائري، دار اليقظة العربية، بيروت، ط٢: ١٩٦٧م.

٢٦١- المواقف والمخاطبات، محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفري، طبع بعناية: أرثر يوحنا أبري، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٤م. أعادت طبعه بالأوفست : مكتبة المثنى ببغداد.

٢٦٢- موقف من الميتافيزيقا، د.زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط٤: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٦٣- ميدان الفضل والأفضال في شم رائحة جوهرة الكمال، عبيدة بن محمد الصغير بن أنبوجه الشنقيطي التيشيتي التيجاني، ويليه : رحلة التهاني في مدح الشيخ التيجاني نظم المؤلف، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة.

٢٦٤- ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، عبيدة بن محمد

الصغير بن أنبوجه الشنقيطي التيشيتي التيجاني، مكتبة القاهرة، القاهرة : ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- ن -

٢٦٥- نحو حرب دينية؟ جدل العصر، روجيه غارودي، مقدمة: ليوناردو بوف، ترجمة: صيّاح الجهّيم، دار عطية، بيروت، ط٢ ١٩٩٧م.

٢٦٦- نسيم السحر، عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي، مكتبة الجندي، القاهرة.

٢٦٧- نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، الملقب بـ (كفاية المعتقد ونكاية المنتقد)، عبدالله بن أسعد اليافعي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٦٨- نفحات الأنس من حضرات القدس، نور الدين عبدالرحمن بن نظام الدين أحمد بن محمد الجامي، نشر الأزهر الشريف، القاهرة.

٢٦٩- النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، محمد بهاء الدين البيطار، دار الجيل، بيروت

٢٧٠- النفحات الإلهية، محمد بن إسحاق القونوي، صححه وقدم له: محمد خواجوي، انتشارات مولى است، إيران، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٣٧٥هـ. ش.

٢٧١- النفحات القدسية من الحضرة العباسية في شرح الصلاة المشيشية، ينظر : مجموعة النفحات الربانية المشتملة على سبع رسائل ميرغنية.

٢٧٢- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، ملا عبدالرحمن بن أحمد جامي، تقديم وتصحيح وتعليق: ويليام جيتيك، مؤسسة : مطالعات

وتحقيقات فرهنكي، طهران، ط ٢: ١٣٧٠ش

٢٧٣- النوافح العطرية المختصرة من النفحة العنبرية في حل ألفاظ العشرينية في مدح خير البرية ﷺ، محمد غبريم بن محمد الداغري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢: ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٢٧٤- النور من كلمات أبي طيفور، للسلهجي[1]، نشره د. عبدالرحمن بدوي ضمن كتاب "شطحات الصوفية".

- نيرون، محمد صادق عنقا شاه، طبع ضمن كتاب " من الفكر الصوفي الإيراني المعاصر".

- و -

- الواردات في سر التجليات[2] = ينظر الآثار الكاملة، لجمال الدين الأفغاني.

---

(١) نسب د. عبدالرحمن بدوي وأستاذه ماسنيون هذا الكتاب إلى رجل يدعى بالسلهجي، وقالوا إنه مجهول بينما نسب شيخ الإسلام ابن تيمية الكتاب إلى أبي الفضل الفلكي حيث قال: «وقد جمع أبو الفضل الفلكي كتاباً من كلام أبي يزيد سماه النور من كلام طيفور» (مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ٢٥٧). والأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ ابن تيمية، وأن المؤلف وأن الكتاب لأبي الفضل الفلكي. ويؤيد صحة نسبة الكتاب لأبي الفضل الفلكي. وأنه حرف من قبل بعض النساخ من الفلكي إلى السلهجي وإلى السهلكي: ما ذكره ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص ٤١٧ وما بعدها) حيث نقل بعض شطحات البسطامي مسندة، وفي سند ابن الجوزي من يدعى: أبو الفضل محمد بن علي السهلكي. والسهلكي يسند ما يرويه عن أبي يزيد إلى أبو عيسى بن آدم ابن أخي أبي يزيد البسطامي (المنتظم: ١٢/ ١٦٦). وأبو عيسى بن آدم روى جزءًا من شطحات البسطامي (انظر شطحات الصوفية ص ١٢٣-١٢٥ مثلاً وفيها: عيسى ابن آدم). وأبو الفضل هذا هو علي بن الحسين بن أحمد، عرف بالفلكي؛ لأن جده كان بارعاً في الفلك وكان صوفياً مشمراً توفي سنة ٤٢٧هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٧/ ٥٠٢).

(٢) نسبها د. أحمد عياد في كتابه "التصوف الإسلامي" ص١٤٢ إلى محمد عبده، =

٢٧٥- وثيقة أشبيلية، روجير (رجاء) جارودي نشرت ضمن كتاب لا لجاروي ووثيقة أشبيلية.

٢٧٦- الوجود الحق والخطاب الصدق، عبدالغني بن إسماعيل النابلسي، تحقيق : بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق : ١٩٩٥م.

٢٧٧- الوسيلة الأحمدية والذريعة السرمدية في شرح الطريقة المحمدية، رجب بن أحمد. مطبوع بهامش، بريقة محمودية.

٢٧٨- وعود الإسلام، روجيه غارودي، ترجمة : مهدي زغيب. الدار العالمية، بيروت، ط١ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- ي -

٢٧٩- يد الشعر : خمسة من شعراء متصوفة فارس، محاضرات ألقاها عنايت خان، ترجمه عن الإنكليزية : د. عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٨٠- يوسف وزليخا، نورالدين عبدالرحمن الجامي، ترجمة وتعليق : عبدالعزيز بقوش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢٨١- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، عبدالوهاب الشعراني، ملتزم الطبع والنشر : عبدالحميد أحمد حنفي، القاهرة.

= وأنه ألفها في بداية حياته حينما كان يعتقد بوحدة الوجود. في حين أن محمد عمارة في الأعمال الكاملة لمحمد عبده (١/ ٢١١) قال إنها مشتركة التأليف بين محمد عبده وشيخه الأفغاني. في حين يؤكد سيد هادي خسرو شاهي (٢/ ١١-١٣ الآثار الكاملة للأفغاني) أن المقدمة لمحمد عبده، أما الواردات فهي من إملاء الأفغاني، ولعل هذا الرأي هو الأقرب لمن يطلع على الرسالة، والله أعلم.

ثالثاً - ثبت المصادر العامة :

- أ -

١- آباء الكنيسة : القرون الثلاثة الأولى، د. أسد رستم، منشورات النور، بيروت: ١٩٨٣م.

٢- الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة. عبيد الله محمد بن بطة العكبري، تحقيق : د. رضا نعسان معطي. دار الراية، الرياض، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٣- الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، الشيخ د. بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط١: ١٤١٧هـ.

٤- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، د. أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٥- ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمه: عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: ١٩٦٥م.

٦- ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي، دار المعارف، القاهرة، ط٢.

٧- أبو البركات سيدي أحمد الدردير، د. عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٨- أبو حامد الغزالي والتصوف، عبدالرحمن دمشقية، دار طيبة، الرياض، ط١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٩- أبو الكلام آزاد، د. عبدالمنعم النمر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بمصر، القاهرة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١٠- الاتجاهات الوحدوية في الفكر القومي العربي المشرقي (١٩١٨ -

١٩٥٢م) د. هادي حسن عليوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١: ٢٠٠٠م.

١١- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

١٢- الآثار الكاملة، جمال الدين الحسيني الأفغاني، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق، القاهرة، ط١ ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

١٣- أثر الخصوصية العربية في المعرفة الإسلامية، د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١: ١٩٩٣م.

١٤- الإحاطة في أخبار غرناطه، لسان الدين بن الخطيب، حققه: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٥- إحسان عبدالقدوس بين العلمانية والفرويدية، سهيلة زين العابدين حماد، دار الحقيقة للإعلام الدولي، القاهرة، ط ١: ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

١٦- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. علاء الدين علي بن بلبان الفارسي: تحقيق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة. ط١ (١٤٠٤ - ١٤١٢هـ/ ١٩٨٤- ١٩٩١م).

١٧- أحمد خاني شاعراً ومفكراً وفيلسوفاً ومتصوفاً، د. عز الدين مصطفى رسول، مطبعة الحوادث، بغداد: ١٩٧٩م.

١٨- أخبار جلال الدين الرومي ووقفات مع ترجمته في كتاب رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أعده وترجم نصوصه: أبو الفضل محمد بن عبدالله القونوي، نشر المؤلف، المدينة، ط١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٩- أخبار العلماء بأخبار الحكماء. علي بن يوسف القفطي. مكتبة المتنبي. القاهرة..

٢٠- اختاروا إحدى السبيلين الدين أو اللادينية، د.محمد ناصر، الدار السعودية، جدة، ط٤: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٢١- أخلاق النبي ﷺ وآدابه، للحافظ أبي محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن الأصبهاني المعروف بأبي الشيخ، دراسة وتحقيق: عصام الدين سيد، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط٤: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

٢٢- الآداب، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٢٣- الأديان الحية نشوؤها وتطورها، أديب صعب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٤- الأديان في تاريخ شعوب العالم، سيرغي أ.توكاريف، ترجمة د.أحمد فاضل، دار الأهالي، دمشق، ط١: ١٩٩٨م.

٢٥- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف مرسي د. عبدالحليم النجار، مكتبة مصطفى البابي وأولاده، مصر: ١٩٥٤م.

٢٦- أربعة كتب إسماعيلية، عني بتصحيحها: ر.شتروطمان، نشر المجمع العلمي - غوتينغن، عام (١٩٤٣م)، أعادت طبعه بالأوفست مكتبت المثنى ببغداد.

٢٧- أربع كتب حقانية (إسماعيلية) تقديم وتحقيق: د. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ -

١٩٨٧م.

٢٨- أرسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٩- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي بيروت، دمشق، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٠- أزمة الفكر الإسلامي الحديث، د. محمد عمارة، دار الفكر/ دمشق- ودار الفكر المعاصر/ بيروت، ط١: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٣١- أساس البلاغة، للزمخشري، حققه وقدم له ووضع فهارسه: د. فريد نعيم/ د. شوقي المعري، مكتبة لبنان، بيروت، ط ١: ١٩٩٨م.

٣٢- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط١: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

- الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب = انظر الإصابة في تمييز الصحابة.

٣٣- أسد الغابة. عز الدين بن الأثير. تحقيق: محمد إبراهيم البنا، وآخرون. دار الشعب. القاهرة.

٣٤- أسرار الماسونية، الجنرال جواد رفعت آتلخان، ترجمة عن التركية وعلق عليه: نور الدين رضا الواعظ (المحامي)، وسليمان محمد أمين القابلي. لا توجد بيانات نشر.

٣٥- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، علي بن محمد بن سلطان، المعروف: بالملا علي القاري، حققه: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق،

ط٢: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٣٦- أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، نخبة من أساتذة اللاهوت في الجامعات البريطانية، أشرف على التحرير: البروفيسور جون هك وآخرون، تعريب: د.نبيل صبحي، دار القلم، الكويت، ط١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٧- الإسلام في السودان، ج.سبنسر تريمنجهام، ترجمة: فؤاد عكود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١: ٢٠٠١م.

٣٨- الإسلام في الفكر الأوربي، ألبرت حوراني. إصدار: الأهلية للنشر والتوزيع، ودار نوفل. بيروت، ١٩٩٤م.

٣٩- الإسلام في الفكر الغربي، لواء أحمد عبدالوهاب، مكتبة التراث الإسلامي.

٤٠- الإسلام والأديان ضوابط التقريب بين البشر ومحاذير التقريب في العقيدة، محمد عبدالرحمن عوض، دار البشير، القاهرة.

٤١- الإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٤ - ١٩٣٦م.

٤٢- الإسلام والحضارة الغربية، د.محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ط١: ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٤٣- الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جورافسكي، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، دار الفكر المعاصر/ بيروت، دار الفكر/ دمشق، ط الثانية: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م

٤٤- الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، و. مونتجمري وات، ترجمة: د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

(الألف كتاب الثاني)، القاهرة ١٩٩٨م[1]

٤٥- الإسلام والوحدة القومية، د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢: ١٩٧٩م.

٤٦- الأسماء والصفات، أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبدالله محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جده، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٧- الإسماعيلية تاريخ وعقائد، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٤٨- الإصابة في تمييز الصحابة. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. وبهامشه الاستيعاب في معرفة أسماء الأصحاب ليوسف بن عبدالبر النمري. دار الكتاب العربي..

٤٩- أصداء الزمن: الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود، يان دوير اتشينسكي، ترجمه: كبرو لحدو، دار الحصاد، دمشق، ط١: ١٩٩٥م.

٥٠- أصل الموحدين الدروز، أمين طليع، راجعه: محمد أبو شقرا شيخ عقل الدروز، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط٢: ١٩٨٠م.

٥١- الأصنام. هشام بن محمد بن السائب الكلبي. تحقيق: د. محمد عبدالقادر أحمد، وأحمد محمد عبيد. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، د. ت.

٥٢- أصول الإسماعيلية، د. سليمان عبدالله السلومي، دار الفضيلة، الرياض، ط١: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

---

(١) الترجمة الصحيحة لعنوان الكتاب هي: "الوحي والإسلام في العالم الحديث" فعنوان الكتاب في أصله الإنجليزي: Islamic Revelation in the Modern World.

٥٣- أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، برنارد لويس، راجعه وقدم له : د. خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط٣: ١٩٩٣م.
٥٤- الأصول الأفلاطونية / ترجمة وتعليق : د. نجيب بلدي وآخرون، دار المعارف، مصر: ١٩٦٢م.
٥٥- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، د. ناصر بن عبدالله القفاري، ط ١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٥٦- الأصول الوثنية للمسيحية، أندريه نايتون، وإدغار ويند، وكارل غوستاف يونغ. ترجمة : سمرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ط١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٥٧- الأصول اليهودية، إيمانويل هيمان، ترجمة : سعد الطويل، مراجعة : د. جمال أحمد الرفاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: ١٩٩٨م.
٥٨- الأصولية اليهودية في إسرائيل، إيان لوستك، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط ١: ١٩٩١م.
٥٩- أضواء على التصوف. د. طلعت غنام، عالم الكتب، القاهرة.
٦٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. محمد بن عمر الرازي. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي، بيروت. ط١/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
٦١- الأعلام الخمسة للشعر الإسلامي: العطار - رومي - السعدي - حالي - إقبال، محمد حسن الأعظمي، والصاوي علي شعلان، تحقيق : د. مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت.
٦٢- الأعلام. خيرالدين الزركلي، دار العلم للملايين. بيروت. ط٦/

١٩٨٤م.
٦٣- الأعمال الكاملة لمحمد عبده. جمع : د. محمد عمارة. دار الشروق. بيروت. القاهرة، ط١/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٦٤- الأفلاطونية المحدثة عند العرب، جمع وتحقيق : عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧م.
٦٥- أفلوطين رائد الوحدانية، غسان خالد، منشورات عويدات، بيروت، ط١ : ١٩٨٣م.
٦٦- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية. تحقيق : د. ناصر بن عبدالكريم العقل.ط١/ ١٤٠٤هـ.
٦٧- الأقليات المسلمة في آسيا واستراليا. سيد عبدالمجيد بكر. هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية. الرياض..
٦٨- أكذوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٦.
٦٩- الله، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٩.
٧٠- الآلهة والناس في مصر، فرانسواز دونان / وكريستيان زفي كوش، ترجمة: فريد بوري، مراجعة : د.زكية طبو زادة، دار الفكر، القاهرة، ط ١ : ١٩٩٧م.
٧١- إله واحد رب واحد روح واحد: تفسير معاصر للإيمان الرسولي، هانز جورج لينك، ترجمة: بهيج يوسف يعقوب، دار الثقافة.
٧٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات

للدكتور نيبرج، الدار العربية للكتاب- القاهرة، أوراق شرقية- بيروت، ط٢: ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

٧٣- الأنساب. عبدالكريم بن محمد السمعاني. تحقيق : عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. الناشر: محمد أمين دمج. بيروت. ط٢/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٧٤- الإنسان العالمي: العولمة والعالمية والنظام العالمي العادل، فضيل أبو النصر، بيسان للنشر، بيروت، ط١، يناير ٢٠٠١م.

٧٥- الإنسان الكامل في الإسلام، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢: ١٩٧٦م.

٧٦- إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ترجمة : سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت.

٧٧- ايليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، د.سالم المعوش، مؤسسة بحسون، بيروت، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧٨- الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فرتجوف شيئون، ترجمة: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- ب -

٧٩- الباجافاد جيتا: الكتاب الهندوسي المقدس (يمثل الفصول ٢٣- ٤٩ من ملحمة المهابهاراتا) ترجمته عن النص السنسكريتي الأصلي إلى اللغة الإنجليزية : د. شاكوانتالا راوا شاستري، ترجمه إلى العربية : رعد عبدالجليل جواد، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط٢: ٢٠٠٠م.

٨٠- باكستان ماضيها وحاضرها، د. إحسان حقي، دار النفائس، بيروت،

ط١ : ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٨١- بحوث في مقارنة الأديان، د.محمد عبدالله الشرقاوي، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٨٢- البدء والتاريخ. المطهر بن طاهر المقدسي. دار صادر، بيروت.

٨٣- بداية الفلسفة، هانز جورج غادامير، ترجمة : علي حاكم صالح. د. حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط ١ : ٢٠٠٢م.

٨٤- البداية والنهاية. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير. تحقيق : د. عبدالله عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط١ ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٥- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية تحقيق : د. موسى بن سليمان الدويش. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٦- بلاد الهند في العصر الإسلامي. د. عصام الدين عبدالرؤوف الفقي. دار الفكر العربي. القاهرة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٨٧- البهائية تاريخها وعقائدها، عبدالرحمن الوكيل، ومعه : حقيقة البهائية، للشيخ محمدالخضر حسين، دار المدني، جدة، ط ٢ : ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٨٨- البهائية نقد وتحليل، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان، ط٧: ١٩٨٤م - ١٤٠٤هـ.

٨٩- البهائية وجذورها البابية، عامر النجار، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١ : ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٩٠- البوذية، هنري آرفون، ترجمة : هنري زغيب، المنشورات العربية،

باريس، توزيع: مؤسسة نوفل، بيروت، ط ٢: ١٩٨٥م.

٩١- البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، د. عبدالله مصطفى نومسوك، أضواء السلف، الرياض، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩٢- بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٩٣- بيان تلبيس الجهمية، الشيخ أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم.

٩٤- بيان مذهب الباطنية وبطلانه (جزء من كتاب: قواعد عقائد آل محمد)، محمد بن الحسن الديلمي، عني بتصحيحه: ر.شتروطمان، مكتبة المعارف، الرياض.

٩٥- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذارى المراكشي، دار الثقافة، بيروت، ط ٣: ١٩٨٣م.

٩٦- بين الدين والفلسفة، د. محمد يوسف موسى، العصر الحديث، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ت -

٩٧- تأثير الإسلام على الوثنية. فاروق إسماعيل. دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية. ١٩٨٧م.

٩٨- تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول، د. عيسى العاكوب، طلاس للنشر، دمشق، ط ١: ١٩٨٩م.

٩٩- تاج العروس من جواهر القاموس. محمد مرتضى الزبيدي. تحقيق: علي شيري. دار الفكر، بيروت: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر.

١٠٠- تاريخ ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر المعروف بابن الوردي، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، العراق، ط٢: ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

١٠١- تاريخ الأدب التركي، د.حسين مجيب المصري، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط١: ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

١٠٢- تاريخ الإسلام في الهند، عبدالمنعم النمر، دار العهد الجديد، القاهرة، ط١: ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

١٠٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: د. عمر عبدالسلام التدمري. دار الكتاب العربي، بيروت. صدر تباعاً، ط١ (١٤٠٧ - ١٤٢١هـ) / (١٩٨٧م - ٢٠٠٠م).

١٠٤- التاريخ الأسود للكنيسية، بقلم القس ؛ دي روزا، ترجمهُ عن الألمانية: آسر حيبه، الدار المصرية للنشر، قبرص، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٠٥- تاريخ الأمم والملوك. محمد بن جرير الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار سويدان. بيروت. دت.

١٠٦- تاريخ الإنجيل والكنيسة، أحمد إدريس، دار حراء، مكة.

١٠٧- تاريخ بغداد. أحمد بن علي الخطيب. دار الكتاب العربي. بيروت. دت.

١٠٨- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢: ١٩٧٨م.

١٠٩- تاريخ التصوف في الإسلام، د.قاسم غني، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، راجعه: د.أحمد ناجي القيسي، د.محمد مصطفى حلمي، الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية/ مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٩٧٠م.

١١٠- تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، محمد عبدالله عنان، مؤسسة مختار، القاهرة: ١٩٩١م.

١١١- تاريخ الحروب الصليبية، ستيفن رنسيمان، نقله إلى اللغة العربية. د.السيد الباز العريني، ط٣: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١٢- تاريخ حكماء الإسلام المعروف بتتمة صوان الحكمة[1]، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١١٣- تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند. مسعود الندوي. دار العربية..

١١٤- تاريخ الزمان، لأبي الفرج جمال الدين ابن العبوي، دار المشرق، بيروت: ١٩٩١م.

١١٥- تاريخ السيخ الديني والسياسي من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر (١٤٩٩- ١٨٤٩م)، د. خليل عبدالحميد عبدالعال، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية: ١٩٨٧م.

- تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك.

١١٦- تاريخ فاتح العالم (جهانكشاي)، عطا ملك الجويني، ترجمه عن

(١) طبع طبعة أقل جودة من قبل د. رفيق العجم باسم: " تتمة صوان الحكمة" نشر دار الفكر اللبناني في طبعته الأولى، سنة ١٩٩٤م. وهذا هو الذي سماه به مؤلفه كما ورد في ترجمته في كتب التراجم، ينظر الأعلام: ٤/ ٢٩٠.

الفارسية : د.محمد التونجي، دار الملاح للطباعة والنشر، ط١ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١١٧- تاريخ الفكر الأوروبي في العصر الحديث (١٦٠١- ١٩٧٧م)، رونالد سترومبرج. ترجمة : أحمد الشيباني، دار القارىء العربي، القاهرة، ط٣: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١١٨- تاريخ الفلسفة إميل برهييه، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢: ١٩٨٧م - ١٩٩٣م.

١١٩- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار القلم، بيروت، لبنان.

١٢٠- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٢١- تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر، دار الجيل، بيروت، ط٣: ١٩٩٣م.

١٢٢- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة : د. زكي نجيب محمود، د. محمد فتحي الشنيطي، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢: ١٩٦٧م (ج٢: ١٩٧٧م).

١٢٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، ترجمة : د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥: ١٩٨١م.

١٢٤- تاريخ الفلسفة والعلم في أوربا الوسيطية، جونسو - بوجوان، ترجمة : د. علي زيعور، د. علي مقلد، مؤسسة عز الدين للنشر، بيروت : ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٢٥- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.

١٢٦- تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، د. ماجد

فخري، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، مارس ١٩٩١م.
١٢٧- التاريخ الكبير. اسماعيل بن ابراهيم البخاري. دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٨- تاريخ الكنيسة، جون لوريمر، ترجمة عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، ط١.
١٢٩- تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية. الأب ألبير أبُونا، دار المشرق، بيروت، ط٣: ١٩٩٢م.
١٣٠- تاريخ مختصر الدول. ابن العبري. ط١، لا توجد بيانات نشر أخرى.
١٣١- تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية وحضارتهم، أحمد محمود الساداتي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط٣.
١٣٢- تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ترجمة: د. حسن كمال، راجعه وصححه: محمد حسنين الغمراوي بك، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٣٣- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ميرسيا إلياد، ترجمة: عبدالهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط١: ١٩٨٦ - ١٩٨٧م.
١٣٤- التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، اسرائيل شاحاك، ترجمة: صالح علي سوادح، بيسان للنشر، بيروت، ط١: ١٩٩٥م.
١٣٥- تأملات في دنيا الله، د.مطصفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة، أكتوبر، ٢٠٠٢م.
١٣٦- التاو (تي - تشينغ): إنجيل الحكمة التاوية في الصين، لاو تسو،

ترجمة وشرح وتعليق: فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط ١: ١٩٩٨م.

١٣٧- تأويل مختلف الحديث. عبدالله بن مسلم بن قتيبة. تحقيق: محمد محي الدين الأصفر. المكتب الإسلامي / دار الشروق بيروت. ط١ / ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٣٨- التبصير في الدين. أبو المظفر الاسفرايني. تحقيق: كمال الحوت. عالم الكتب. بيروت. ط١/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٣٩- تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

- تتمة صوان الحكمة = تاريخ حكماء الإسلام.

- التجديد الروحي، ماليس روثفن، وهو الفصل السادس من كتابه: "الإسلام في العالم" ترجمة: عبدالحفيظ الزياني، نشر ضمن كتاب: " من قضايا الفكر الإسلامي كما يراها بعض المستشرقين".

١٤٠- تجريد التوحيد للنفري: (دراسة عن) محمد عبدالجبار النفري وتصوفه، د. جمال أحمد المرزوقي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط ١: ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٤١- تجريد التوحيد المفيد، أحمد بن علي المقريزي (ت٨٤٥هـ)، حققه وقدم له: علي محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٧هـ.

١٤٢- التحفة العراقية في الأعمال القلبية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ودراسة: د. يحيى محمد الهنيدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١:

١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٤٣- تحفة المريد على جوهرة التوحيد. إبراهيم بن محمد البيجوري. طبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

١٤٤- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن الهند: ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

١٤٥- تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد الذهبي، ومعه: كتاب ذيل الحفاظ، لتلميذه أبي المحاسن الحسيني الدمشقي، وكتاب لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ، لمحمد بن فهد المكي، وكتاب ذيل طبقات الحفاظ للسيوطي، تصحيح: عبدالرحمن بن يحيى العلمي، دار إحياء التراث العربي.

١٤٦- تراث الإسلام، الفرد جيوم ومستشرقون آخرون من لجنة الجامعيين لنشر العلم، نشر مكتبة الآداب، القاهرة: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٤٧- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمها: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤: ١٩٨٠م.

١٤٨- تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق، داود الأنطاكي الضرير، تحقيق وشرح: د. محمد التونجي، عالم الكتب، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٤٩- التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، عبدالقادر أحمد عطا، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٥٠- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط ١: ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

١٥١- التصوف البوذي والتحليل النفسي، د. ت. سوزوكي، ترجمة: ثائر ديب، تقديم: وفيق خنسه، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط ١: ١٩٩٦م.

١٥٢- التصوف بين الحق والخلق، محمد فهر شفقة، الدار السلفية، الكويت، ط٣: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٥٣- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، د. أبو العلا عفيفي، دار المعارف، القاهرة، ط ١: ١٩٦٣م.

١٥٤- التصوف في الإسلام، د. عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٥٥- التصوف في مصر إبان العصر العثماني، د. توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م..

١٥٦- التصوف المقارن، د. محمد غلاب، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

١٥٧- التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ط ١: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٥٨- التصوف وفريد الدين العطار، د. عبدالوهاب عزام، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م.

١٥٩- التصوف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة: أد. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٩٩٩م.

١٦٠- التصوف ولمتصوفة، جان شو فليي، ترجمة: عبدالقادر قنيني، أفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء: ١٩٩٩م.

١٦١- التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، عبدالكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط١: ١٩٨٠م.
١٦٢- تطور الفكر والدين في مصر القديمة، جيمس هنري برستد، ترجمة: زكي سوس، دار الكرنك، القاهرة، ١٩٦١م.
١٦٣- (كتاب) التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.
- تفسير الطبري = جامع البيان.
١٦٤- تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، تحقيق: ياسر إبراهيم / غنيم عباس، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
١٦٥- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن كثير. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.
١٦٦- التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م[١].
- التفسير الكبير = مفاتيح الغيب.
- التفكير الديني في العالم قبل الإسلام = من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ.
١٦٧- تقريب التهذيب. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف. دار العاصمة. الرياض. ط١/ ١٤١٦هـ.

(١) هذا المرجع يعتبر من المصادر الرئيسة لرسائل ابن سينا حيث احتوى على ثلاث وعشرين رسالة من رسائل ابن سينا الصغيرة، تشغل الصفحات (٨٦-٣٤٦) بعضها نشر في مجاميع سابقة، والقسم الآخر ينشر لأول مرة.

١٦٨- التكملة لوفيات النقلة، عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري، تحقيق : د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٦٩- التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية والوعي، د. عبدالعزيز الدوري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣: ١٩٨٦م.

١٧٠- تلبيس إبليس، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق : د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٧١- تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار، م.م. الّرمزي. قدم له وعلق عليه : إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٧٢- تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق وتعليق : محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.

١٧٣- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. محمد بن أحمد الملطي الشافعي. تحقيق : يمان بن سعد الدين المياديني. رمادي للنشر (الدمام)، المؤتمن للتوزيع (الرياض). ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٧٤- تهذيب الأسماء واللغات. محيي الدين النووي. دار الكتب العلمية. بيروت. دت.

١٧٥- تهذيب التهذيب. الحافظ ابن حجر العسقلاني. دائرة المعارف النظامية. حيدر آباد، الهند. ط١/ ١٣٢٥هـ.

١٧٦- تهذيب الكمال في أسماء الرجال. جمال الدين المزي. تحقيق : د.

بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١، ط٢ / ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

١٧٧- تهذيب اللغة. محمد بن أحمد الأزهري. تحقيق : عبدالسلام هارون، وآخرون. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة. دت.

١٧٨- التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، د. السيد محمد الشاهد، هانس كونج، جوزيف فان إس. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- ث -

١٧٩- الثقافة الروحية في إنجيل برنابا، محمود علي قراعة، لا توجد بيانات نشر.

- ج -

١٨٠- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. أبو جعفر بن جرْير الطبري. تحقيق أحمد ومحمود شاكر، دار المعارف، القاهرة. دت. طبعة أخرى غير محققة : دار الفكر : ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١٨١- جامع التواريخ، رشيد الدين فضل الله الهمداني، نقله إلى العربية : د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، راجعه وقدم له : د. يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

١٨٢- جامع الرسائل، لابن تيمية، تحقيق : د. محمد رشاد سالم، مكتبة المدني، جدة، ط١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١٨٣- الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبدالله القرطبي. لا توجد بيانات نشر.

١٨٤- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي،

تحقيق: د.محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٨٥- جامع المسائل (مج١-٤)، الشيخ أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١: ١٤٢٢هـ.

١٨٦- الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي، ترجمه وقدم له: د. سهيل زكار، دار ابن قتيبة، دمشق/ بيروت، ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م

١٨٧- جذور البلاء، عبدالله التل، المكتب الإسلامي، بيروت / دمشق.

١٨٨- الجرح والتعديل. لأبي محمد عبدالرحمن بن محمد بن ادريس الرازي. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد. الهند. ط١.

١٨٩- جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام. ابن قيم الجوزية. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط. دار العروبة. الكويت. ط٢ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٩٠- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان خير الدين الآلوسي، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المدني: ١٤١٠هـ - ١٩٨١م.

١٩١- جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، د. عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٩٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق د. علي ناصر وآخرون، دار العاصمة. الرياض. ط١ / ١٤١٤هـ.

- ح -

١٩٣- الحاوي للفتاوى. عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية. بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
١٩٤- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة. زكريا بن محمد الأنصاري. تحقيق : د. مازن المبارك. دار الفكر المعاصر. بيروت. ط١/ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
١٩٥- الحركة الصوفية في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: ١٩٩٤م.
١٩٦- الحركة العربية القومية في مائة عام (١٨٧٥ - ١٩٨٢م) نخبة من الباحثين، إشراف وتحرير : ناجي علوش، دار الشروق، عمان الأردن، ط ١: ١٩٩٧م.
١٩٧- حركة القوميين العرب، محمد جمال باروت، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ط١ : ١٩٩٧م.
١٩٨- حضارات الهند، غوستاف لوبون، نقله إلى العربية : عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي وشركاه) القاهرة، ط ١: ١٣٦٧هـ - ١٣٤٨هـ.
١٩٩- حقيقة البابية والبهائية، د.محسن عبدالحميد، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، ط ٢: ١٣٩٥هـ.
٢٠٠- حكمة الصين، هـ. فان براج، ترجمة : موفق المشنوق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١: ١٩٩٨م.
٢٠١- الحلل السندسية في الأخبار التونسية، محمد بن محمد الأندلسي

الوزير السراج، تقديم وتحقيق : محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١ : ١٩٨٥م.

٢٠٢- الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، د. يوسف الحسن، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط١ : ١٩٩٧م.

٢٠٣- الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، دار قتيبة، دمشق، ط١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٠٤- الحوار المسيحي الإسلامي رؤية جديدة، هاني لبيب.

٢٠٥- الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- خ -

- الخطط المقريزية = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.

٢٠٦- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. محمد أمين بن فضل الله بن محمد المحبي. دار صادر. بيروت. دت.

- د -

٢٠٧- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها مجموعة من المستشرقين، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون: ط١ ١٩٣٣م، تصوير دار المعرفة، بيروت. ط٢ : ١٩٦٩م، مؤسسة دار الشعب، القاهرة[1].

(١) اعتمدت على ط٢، إلا أنها تنتهي عند حرف (خ)، وأكملت من ط١ التي تنتهي عند بداية حرف (ع). وتم مؤخراً طباعتها كاملة من قبل مركز الشارقة للإبداع الفكري، والهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ولكن للأسف حُذِفت كثيرٌ من المواد والمداخل في طبعاتها السابقة، بطريقة انتقائية لا تستند إلى أساس علمي. =

٢٠٨- الداء والدواء، ابن قيم الجوزية، تحقيق : علي حسن عبدالحميد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١ : ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٢٠٩- درء تعارض العقل والنقل. أبو العباس ابن تيمية. تحقيق : د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨١م.

٢١٠- دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، د. محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت : ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م[1].

٢١١- دراسات في فلسفة العصور الوسطى، د.ماهر عبدالقادر، ود.حربي عباس عطيتو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٢١٢- الدرر السنية في الأجوبة النجدية : مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام، جمع : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الجديدة (١٤١٣هـ - ١٤٢٠هـ).

٢١٣- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. أحمد بن حجر العسقلاني. تحقيق : محمد سيد جاد الحق. دار الكتب الحديثة. القاهرة. ط ٢ : ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

= أما الجزء المتبقي من حرف (ع - ي) فترجم بإيجاز شديد مع حذف مواد كثيرة، واحتل ثلث المطبوع الموجز من الموسوعة. ولو سار أصحاب هذه الطبعة على النهج الذي سار عليه الأساتذة المصريون: إبراهيم خورشيد وزملاؤه لكان أفضل وأتم وأكثر نفعاً: حيث كانت تترجم المواد والمداخل كاملة دون حذف أو تصرف، ثم يعقب عليها باحثون إسلاميون لدفع ما فيها من أخطاء أو شبه.

(١) الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عن دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية سنة ١٩٧٥م بعنوان: "التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد". وتزيد هذه الطبعة على فصول الكتاب التسعة فصلاً واحداً عن الحلاج. ولم يشر المؤلف إلى طبعة الكتاب الأولى.

٢١٤- الدر المنثور في التفسير المأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط١: ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
٢١٥- دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم مدكور/ يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٣م.
٢١٦- دعوى وحدة الأديان : أهدافها حكمها خطرها، جمع وإعداد : أبو أنس علي بن حسين أبو لوز، وأبو عبدالله حمود بن عبدالله المنطر. دار المسلم، الرياض، ط١ ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢١٧- دعوة التقريب بين الأديان : دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، د. أحمد بن عبدالرحمن القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢١٨- دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، مصطفى فوزي بن عبدالمطلب غزال، دار طيبة، الرياض، ط١ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٢١٩- دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب : جانٍ كُمْبي، دار المشرق، بيروت (بمساهمة الرابطة الكاثوليكية لمساعدة الشرق الأدنى) ط ١ : ١٩٩٤م.
٢٢٠- الديانات القديمة. أبوزهرة. دار الفكر العربي.دت.
٢٢١- ديانة مصر الفرعونية الوحدانية والتعدد، إريك هورنونج، ترجمة : د. محمود ماهر طه، مصطفى أبو الخير، مكتبة مدبولي، القاهرة.
٢٢٢- الديانة المصرية القديمة، ياروسلاف تشرني، ترجمة : د. أحمد قدري، د. محمود ماهر طه، دار الشروق، القاهرة، ط ١ : ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
٢٢٣- الديباج المذهب. ابراهيم بن علي فرحون. تحقيق : د. محمد

الأحمدي أبو النور. دار التراث. القاهرة. دت.

٢٢٤- ديموقريطس، د.علي سامي النشار، د.علي عبدالمعطي محمد، د.محمد عبودي إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.

٢٢٥- الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه، ترجمة: منصور القاضي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٢٢٦- ديوان الرصافي، معروف الرصافي، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢٢٧- ديوان لبيد بن ربيعة، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٢٢٨- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر. عبدالرحمن بن خلدون. تحقيق خليل شحادة. دار الفكر. بيروت. ط١/ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- ذ -

٢٢٩- ذيل الأعلام، أحمد العلاونة، دار المنارة، جدة، ط ١: ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٣٠- ذيل تاريخ بغداد. محمد بن محمود بن الحسن، المعروف بابن النجار. صحح بمشاركة د. قيصر فرح. دار الكتاب العربي. بيروت. دت.

- ذيل تذكرة الحفاظ، لأبي المحاسن = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.

- ذيل تذكرة الحفاظ، للسيوطي = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.

٢٣١- الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدمشقي الحلبي.

دار المعرفة. بيروت. لبنان. دت.

- ر-

٢٣٢- ربحت محمد ولم أخسر المسيح، د.عبدالمعطي الدالاتي، دار الشهاب، بيروت، ط١: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٣٣- رجاء جارودي وإسلام أبيض، د. سعد ظلام، دار نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٧م.

- الرحلة المراكشية = مرآة المساوىء الوقتية.

٢٣٤- رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط١٣.

٢٣٥- الرد على أبي الحسن الشاذلي في حزبه،لشيخ الإسلام ابن تيمية، حققه: د.سمية علي أحمد، دار الصحابة، طنطا، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

٢٣٦- الرد على الأخنائي، أبو العباس ابن تيمية. تحقيق عبدالرحمن المعلمي. الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض : ١٤٠٤هـ.

٢٣٧- الرد على البكري. أبو العباس ابن تيمية. الدار العلمية. دلهي، الهند. ط٢/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٣٨- الرد على القائلين بوحدة الوجود، العلامة علي بن سلطان القاري، دراسة وتحقيق: علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٣٩- الرد على المنطقيين. أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، إدارة ترجمان السنة. لاهور/ باكستان، ط٤: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٤٠- الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين، الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد، مركز الصف الالكتروني، ط ١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٤١- رسائل وفتاوى في ذم ابن عربي الصوفي، جمع وتحقيق: د.موسى بن سليمان الدويش، ط١: ١٤١٠هـ.

٢٤٢- رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات: د. عبدالرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١: ١٩٨٨م.

٢٤٣- رسل ثلاثة لإله واحد، روجيه أرنلديز، ترجمة: وديع مبارك، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١: ١٩٨٨م.

٢٤٤- الرمز الشعري عند الصوفية، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط٣: ١٩٨٣م.

٢٤٥- روجيه غارودي من الإلحاد إلى الإيمان: لقاءات ومحضرات، إعداد: رامي كلاوي، دار قتيبة، دمشق، ط ٢: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٢٤٦- روجيه غارودي والمشكلة الدينية، محسن الميلي، دار قتيبة، دمشق، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٢٤٧- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون، ترجمة وتعليق: د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.

٢٤٨- الروح والجسد، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٧.

٢٤٩- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، راجعه: د.

السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٥٠- الروض المعطار في خبر الأقطار. محمد بن عبدالمنعم الحميري. تحقيق : د. إحسان عباس. مكتبة لبنان. بيروت. ط٢/ ١٩٨٤م.

٢٥١- الريحانيات، أمين الريحاني، دار الجيل، بيروت، ط١٠.

- ز -

٢٥٢- زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٩٧٩م.

- س -

٢٥٣- السر الأعظم، مصطفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة، أغسطس، ٢٠٠٢م.

٢٥٤- السر المصون في شريعة الفرمسون، الأب لويس شيخو، دار الرائد اللبناني، بيروت. مصور عن طبعة المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت : ١٩١٠م.

٢٥٥- سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية : عصره. حياته. وديوانه "البوستان". د. محمد موسى هنداوي، مكتبة الخانجي، القاهرة : ١٩٥١م.

٢٥٦- سلسلة الأحاديث الصحيحة. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. ط٤/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٥٧- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل بن علي المرادي، دار البشائر الإسلامية / ودار ابن حزم، بيروت، ط ٣: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٥٨- سمط الحقائق، لداعي الدعاة القاضي الإسماعيلي: علي بن حنظلة بن أبي سالم الوادعي، حققه وعلق عليه المحامي: عباس العزاوي، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق: ١٩٥٣م.

٢٥٩- سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٦٠- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني. وبهامشه معالم السنن للخطابي. تحقيق: عزت الدعاس، وعادل السيد. نشر محمد علي السيد. القاهرة: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

٢٦١- سنن البيهقي. أحمد بن الحسين البيهقي. وبهامشه الجوهر النقي لابن التركماني. دار المعرفة. بيروت..

٢٦٢- سنن الترمذي.محمد بن عيسى بن سورة.تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل/ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢: ١٩٩٨م.

٢٦٣- سنن الدارقطني. علي بن عمر الدارقطني. وبذيله التعليق المغني على الدارقطني. لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. تحقيق: عبدالله هاشم المدني. دار المحاسن للطباعة. القاهرة. ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٢٦٤- ** سنن الدارمي = مسند الدرامي.

٢٦٥- السنن الكبرى، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي وآخرون، أشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٦٦- سنن النسائي (المجتبى). أحمد بن شعيب النسائي. بشرح السيوطي

وحاشية السندي. اعتنى به عبدالفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.ط١/ ١٤٠٦هـ. ١٩٨٦م.

٢٦٧- السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، هنري كوربان (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام).

٢٦٨- السيد إبراهيم الدسوقي، أحمد عز الدين عبدالله خلف الله، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

٢٦٩- سير أعلام النبلاء. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. بيروت ط١/ ١٤٠٢هـ - ١٤٠٥هـ، ١٩٨٢- ١٩٨٥م.

٢٧٠- السيرة النبوية، عبدالملك بن هشام المعافري، تحقيق : مصطفى السقا وآخرون، مؤسسة علوم القرآن، ط٢.

٢٧١- سيف الله علي من كذب على أولياء الله، صنع الله بن صنع الله الحلبي الحنفي، تحقيق: علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار الوطن، الرياض، ط ١ : ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- ش -

٢٧٢- الشامل في أصول الدين، أبي المعالي الجويني، تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسة مطالعات إسلامي طهران ١٣٦٠ش.

٢٧٣- شبهات وانحرافات في التفكير الإسلامي المعاصر، توفيق علي وهبه، دار اللواء، الرياض، الطبعة الخامس : ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٧٤- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف. دار الفكر.

٢٧٥- شخصيات قلقة في الإسلام، تأليف وترجمة : د. عبدالرحمن

بدوي، سينا للنشر، القاهرة، ط٣ ١٩٩٥م.
٢٧٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي : عبدالحي بن أحمد بن محمد. تحقيق وتخريج : عبدالقادر، وابنه محمود الأناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١ ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٢٧٧- شرح ديوان إليا أبو ماضي، تقديم ودراسة: حجر العاصي، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١ : ١٩٩٩م.
٢٧٨- شرح العقيدة الطحاوية. علي بن أبي العز الحنفي. تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٢٧٩- شرح الكوكب المنير. ابن النجار الفتوحي. تحقيق : د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد. جامعة الملك عبدالعزيز. جده. ط١/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٨م.
٢٨٠- شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني. تحقيق: عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١ : ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.
٢٨١- شرح مشكل الآثار. أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط١ : ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
٢٨٢- شطحات الصوفية، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣: ١٩٧٨م.
٢٨٣- الشعر العربي في المهجر (أمريكا الشمالية)، د.إحسان عباس، د.محمد نجم، دار صادر، بيروت، ط٣: ١٩٨٢م.
٢٨٤- شعر عمر بن الفارض : دراسة في فن الشعر الصوفي، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت.

٢٨٥- الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الإسلامية. د. زاهية قدورة. المكتب الإسلامي. بيروت / دمشق. ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٨٦- الشعوبية ودورها التخريبي في مجال العقيدة الإسلامية، حسن حميد عبيد الغرباوي، وزارة الثقافة والإعلام / دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد : ١٩٩٣م.

٢٨٧- شفاء العليل، لابن القيم، تحقيق: عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٨٨- الشنتوية الكونفوشية، د. أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٨٩- شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٤: ١٩٧٨م.

٢٩٠- الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغانمي الجزائري: حياته تصوفه إرثه وصيته، د.مارتن لنجز الشهير بالحاج أبي بكر سراج الدين، نقله إلى العربية: د. محمد إسماعيل الموافي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ١: ١٩٧٣م.

- ص -

٢٩١- صحيح البخاري مطبوع مع شرحه فتح الباري، انظر فتح الباري.

٢٩٢- صحيح سنن ابن ماجه. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض. ط١/١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٢٩٣- صحيح سنن أبي داود. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج الرياض. ط١/١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢٩٤- صحيح سنن الترمذي. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض. ط١/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٩٥- صحيح سنن النسائي. محمد ناصر الدين الألباني. نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض. ط١/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
٢٩٦- صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. نشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض ١٤٠٠هـ - ١٩٠٨م.
٢٩٧- صفة الصفوة، جمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق وتخريج : محممود فاخوري، د. محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، ط٣ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٩٨- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، د. كامل مصطفى الشيبي، دار المناهل، بيروت، ط١ ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٩٩- الصفدية لابن تيمية. تحقيق : د. محمد رشاد سالم. ط/ ١٤٠٦هـ. لا توجد أي بيانات أخرى.
٣٠٠- الضلة. خلف بن عبدالملك ابن بشكوال. تحقيق : إبراهيم الأبياري. دار اكلتاب المصري / القاهرة، ودار الكتاب اللبناني / بيروت.ط١/ ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٣٠١- الصلة بين التصوف والتشيع، د. كامل مصطفى الشيبي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.
٣٠٢- صن ميونغ موون والكنيسة الموحدة، جيمز بيور نستاند، نشر ضمن كتاب "الكنيسة الموحدة وصن ميونغ موون "، إعداد : لجنة الترجمة في دار النمير، دار النمير، دمشق، ط١ ١٩٨٨م.

٣٠٣- الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد، بدر الدين محمد بن علي الشوكاني، دراسة وتحقيق وتعليق : د. محمد بن ربيع هادي المدخلي، دار الحريري للطباعة، ط ١ : ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٣٠٤- صورة الهند: مختارات لكوكبة من مفكري الهند، ترجمة : عدنان بغجاتي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق / المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ط١ : ١٩٩٦م.
٣٠٥- صوفيات شيخ الأزهر، عبدالله السبت، الدار السلفية، الكويت، ط١ : ١٤٠١هـ - ١٩٨٢م.
٣٠٦- الصوفية في الإسلام، رينولد ألن نيكلسون، ترجمه وعلق عليه : نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م.
٣٠٧- صيد الخاطر، عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق : د. عبدالرحمن البر، دار اليقين، المنصورة، مصر ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- ط -

٣٠٨- طائفة الدروز تاريخها وعقائدها، د. محمد كامل حسين، دار المعارف، القاهرة، ط٢.
- طبقات ابن سعد = الطبقات الكبرى.
- طبقات أكبري = المسلمون في الهند.
٣٠٩- طبقات الشافعية الكبرى. عبدالوهاب بن علي السبكي. تحقيق : محمود محمد الطناحي، وعبدالقادر محمد الحلو. دار إحياء الكتب العربية.
٣١٠- الطبقات الكبرى لابن سعد. دار صادر، بيروت..
٣١١- الطرق الصوفية في مصر : نشأتها ونظمها وروادها، د. عامر

النجار، دار المعارف، القاهرة، ط٦.

٣١٢- الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (١٨٨١ - ١٩٣٩م)، التيلي العجيلي، منشورات كلية الآداب بمنوبة، جامعة تونس الأولى : ١٩٩٢م.

٣١٣- طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، محمود مهدي الاستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط١ : ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

- ع -

٣١٤- عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين ١٨٣٣ - ١٨٣٥م)، إدوار وليم لاين، ترجمة : سهير دَسّوم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١ : ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٣١٥- عالم الأسرار، مصطفى محمود، دار أخبار اليوم، القاهرة.

٣١٦- العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط١ : ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣١٧- العرب والعولمة : بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ديسمبر ١٩٩٨م.

٣١٨- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط١ : ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٣١٩- العصريون معتزلة اليوم، يوسف كمال، دار الوفاء، المنصورة بمصر، ط٢: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣٢٠- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. محمد بن أحمد الفاسي المكي. تحقيق : محمد حامد الفقي. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤٠٦هـ -

١٩٨٦م.

٣٢١- عقيدة الدروز عرض ونقد، د. محمد أحمد الخطيب، دار عالم الكتب، الرياض، ط٣: ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

٣٢٢- العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، أجناس جولدتسيهر، نقله إلى اللغة العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكاتب المصري، القاهرة، ط١: ١٩٤٦م.

٣٢٣- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. أبو العباس الغبريني أحمد بن أحمد بن عبدالله. حققه: عادل نهويض. لجنة التأليف والترجمة والنشر. بيروت. ط١/ ١٩٦٩م.

٣٢٤- عيون الأخبار وفنون الآثار (السبع الخامس)، الداعي المطلق إدريس عماد الدين القرشي، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت.

٣٢٥- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، دار الثقافة، بيروت، ط٣: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

- غ -

٣٢٦- غريب الحديث. أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي. تحقيق: د. عبدالكريم إبراهيم العزباوي. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى. مكة المكرمة. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣٢٧- غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط١: ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٣٢٨- الغريبين في القرآن والحديث، أبوعبيد أحمد بن محمد الهروي،

تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار الباز، مكة- الرياض، ط١: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٣٢٩- الغنية لطالبي طريق الحق، عبدالقادر الجيلاني، المكتبة الشعبية.

- ف -

٣٣٠- الفتاوى الحديثية. ابن حجر الهيثمي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. ط٣/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٣١- الفتاوى الكبرى، أحمد بن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٣٢- فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: د.عبدالمعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م

٣٣٣- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. تحقيق: الشيخ/ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ومحب الدين الخطيب. ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي. المطبعة السلفية. القاهرة. ط٢/ ١٤٠٠هـ.

٣٣٤- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن تيمية، تحقيق: د. عبدالرحمن بن عبدالكريم اليحيى، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٣٣٥- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. عبدالقاهر البغدادي. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط٥/ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣٣٦- فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، تحقيق: د.عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٣٧- فرق الهند المنتسبة إلى الإسلام في القرن العاشر الهجري وآثارها في العقيدة، د. محمد كبير أحمد شودري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١: ١٤٢٢هـ.

٣٣٨- فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني (جمعه أحمد بن يحيى المرتضى وأضاف إليه الطبقتين الحادية عشر والثانية عشر للحاكم)، تحقيق وتعليق: د. علي سامي النشار، الأستاذ: عصام الدين محمد علي. دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية: ١٩٧٢م.

٣٣٩- الفصل في الملل والأهواء والنحل. ابن حزم. تحقيق: د. محمد نصر، د. عبدالرحمن عميرة. بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م. طبعة أخرى: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م. وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.

٣٤٠- فصول في أديان الهند: الهندوسية والبوذية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار البخاري، المدينة المنورة، ط١: ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٤١- فضائح الباطنية. الغزالي. دار البشير، عمان. ط ١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٤٢- فكر جارودي بين المادية والإسلام، عادل التل، دار البينة، بيروت، ط٢: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣٤٣- الفكر الديني في الأدب المهجري، ربيعة بديع أبي فاضل، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٣٤٤- الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ترجمة: كامل يوسف حسين،

مراجعة : د. إمام عبدالفتاح، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط١ : ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣٤٥- الفكر الشرقي : مقدمة في فكر آسيا الفلسفي، د. يونج شوون كيم، ترجمة : د. طلعت مراد بدر، د. حميد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ط ١ : ١٩٩٧م.

٣٤٦- الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي، د.يوسف زيدان، دار النهضة العربية ببيروت، ط١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م[1].

٣٤٧- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، دي لاسي أوليري، نقله إلى العربية وعلق عليه : إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١ ١٩٧٢م.

٣٤٨- الفكر الفلسفي الهندي، د. سرفبالي رادا كرشنا (رئيس جمهورية الهند)، د. شارلز مور، ترجمة : ندره اليازجي، دار اليقظة العربية، بيروت : ١٩٦٧م.

٣٤٩- فكر الهند، ألبير شويتزر، ترجمة : يوسف شلب الشام، دار طلاس، دمشق، ط ١ : ١٩٩٤م.

٣٥٠- الفلسفات الهندية : قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، د.

(١) طبعه المؤلف طبعة ثانية، بعنوان: "الفكر الصوفي بين عبدالكريم الجيلي وكبار الصوفية"، صدر عن دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م. وأشار المؤلف ص (١٠) من المقدمة أنه غيره إلى عنوانه الجديد لأنه بحسب قول المؤلف أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب. من غير أن يغير أو يضيف شيئاً في أصل الكتاب، كما صدر بين هذين التاريخين كتاب للمؤلف عن دار الجيل ببيروت عام (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) بعنوان: "عبدالكريم الجيلي فيلسوف الصوفية" لا يختلف كثيراً عن كتابه السابق.

علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط ٢: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
٣٥١- فلسفة الأخلاق في الإسلام، د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣: ١٩٩٤م.
٣٥٢- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، د.أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، ط٣: ١٩٩٢م.
٣٥٣- فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ٤ : ١٩٩٨م.
٣٥٤- فلسفة راجا يوجا، مؤلف أمريكي، نقله عن الانكليزية : حسن حسين، وعني بطباعته : عبدالغني أحمد، ط ١ : ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م.
٣٥٥- فلسفة التصوف السبعيني، د. محمد ياسر شرف، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق: ١٩٩٠م.
٣٥٦- الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.
٣٥٧- الفلسفة الصوفية في الإسلام، د. عبدالقادر محمود، دار الفكر العربي.
٣٥٨- الفلسفة العربية الإسلامية : الكلام والمشائية والتصوف، د. أرثور سعديف، د. توفيق سلوم، الفارابي، بيروت، ط١ : ٢٠٠٠م.
٣٥٩- فلسفة العصور الوسطى، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، ط٣: ١٩٧٩م.
٣٦٠- فلسفة العقائد المسيحية قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز. د. محمد

عثمان الخشت، دار قباء، القاهرة: ١٩٩٨م.

٣٦١- فلسفة ميخائيل نعيمة تحليل ونقد، د. محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، ط١: ١٩٧٩م.

٣٦٢- الفلسفة في الشرق، بول ماسون - أورسيل، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار المعارف بمصر.

٣٦٣- فلسفة اليوجا، يوجي راماشاراكا، ترجمة: عريان يوسف سعد، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة.

٣٦٤- فهم معاملات الله، بوب مامفورد، ترجمة: سامي وهيب، دار لوجوس، القاهرة.

٣٦٥- فوات الوفيات والذيل عليها. محمد بن شاكر الكتبي. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت: ١٩٧٣م.

٣٦٦- الفوائد، ابن قيم الجوزية، تخريج وحواشي: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، ط٣: ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣٦٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبدالحي اللكنوي الهندي، اعتنى بإخراجه وتقديمه: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي باكستان، ط١: ١٤١٩هـ.

- في الأدب الجاهلي، طه حسين = ينظر المجموعة الكاملة.

٣٦٨- في التصوف الإسلامي وتاريخه: طائفة من الدراسات قام بها المستشرف رينولد ألن نيكولسون، نقلها إلى العربية وعلق عليها: د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

٣٦٩- فيما يتعدى الحرف، كمال جنبلاط، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، ط٣: ١٩٨٧م.

٣٧٠- في مهب الريح، ميخائيل نعيمة، مؤسسة نوفل، بيروت، ط٨: ١٩٨٩م.

- ق -

٣٧١- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : ربيع بن هادي عمير المدخلي، مكتبة الفرقان، عجمان، ط١ : ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٧٢- قاموس الكتاب المقدس، تأليف: نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن واللاهوتيين، هيئة التحرير: د.بطرس عبدالملك وآخرون، دار الثقافة بالقاهرة، بالاتفاق مع رابطة الإنجيليين في الشرق الأوسط، ط١١ : ١٩٩٧م.

٣٧٣- القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٧٤- القرآن كائن حي، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٥.

٣٧٥- القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود، دار مايو للطباعة والنشر، القاهرة.

٣٧٦- القرامطة، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق : محمد الصباغ، المكتبة الإسلامي، بيروت، ط٤ : ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٣٧٧- القرآنيون وشبهاتهم حول السنة، د. خادم حسين إلهي بخش، مكتبة

الصديق، الطائف، ط ١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٧٨- القرمانية: جواب فتيا في لبس النبي ﷺ، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أشرف عبدالمقصود، أضواء السلف، الرياض، ط١: ١٤٢٢هـ٢٠٠٢م.

٣٧٩- قصة تجاربي مع الحقيقة: سيرة المهاتما غاندي بقلمه، نقلها إلى العربية: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٦: ١٩٨١م.

٣٨٠- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: د. زكي نجيب محمود وآخرون. نشر: الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، ط٤ ١٩٧٣م.

٣٨١- قصة الفلسفة، ويل ديورانت، ترجمة: أحمد الشيباني، القارىء العربي، القاهرة، ط٢: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٨٢- قطب العصر عمر اليافي، عمر موسى باشا، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط٢: ١٩٩٦م.

٣٨٣- قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الشهير بابن خاقان، تحقيق: د. حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ط١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٨٤- القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، محمد أحمد خلف الله وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٣: ١٩٨٨م.

- ك -

٣٨٥- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية)، للإمام

ابن قيم الجوزية، عُني بها: عبدالله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة، الرياض، ط ١: ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣٨٦- الكتاب التذكاري: محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه وقدم له: د. إبرهيم بيومي مدكور، دار الكتاب العربي القاهرة: ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٣٨٧- الكتاب التذكاري: شيخ الإشراق شهاب الدين السهرودي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، أشرف عليه: د. إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة: ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٣٨٨- كتاب الزهد، لأبي مسعود المعافى بن عمران الموصلي، ويليه: مسند المعافى بن عمران الموصلي، دراسة وتحقيق: د.عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط١: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٣٨٩- كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق، للإمام عبدالله بن المبارك المروزي، حققه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٣٩٠- كتاب الكشف للداعي الإسماعيلي: جعفر بن منصور اليمن، تحقيق وتقديم: د. مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط ١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣٩١- الكتاب المقدس: كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس ١٩٩٧م.

٣٩٢- كشاف اصطلاحات الفنون، القاضي محمد التهانوي، نشر سهيل أكادمي، لاهور باكستان: ط١/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٩٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل. للزمخشري (وبهامشه:

الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لابن المنير الإسكندري) دار المعرفة. بيروت. دت.

٣٩٤- كشف الخفا ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، تصحيح : أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٣٩٥- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، تأليف محمود عبدالرؤوف القاسم، توزيع دار الصحابة، بيروت، ط ١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٣٩٦- كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر ابن عاشور، ضبط نصه وعلق عليه وخرَّج أحاديثه : د.طه بن علي بوسريح التونسي، دار سحنون- تونس/ دار السلام- القاهرة، ط١ : ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٣٩٧- الكليات. أبو البقاء الكفوي. تحقيق : د. عدنان درويش، ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة. ط٢/ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٩٨- كفاح المسلمين في تحرير الهند، عبدالمنعم النمر، مكتبة وهبه، القاهرة، ط١ : ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٣٩٩- الكنز المرصود في قواعد التلمود، أوغسطين أوهلينج، ترجمة : يوسف نصر الله، قدم له : مصطفى أحمد الزرقا، د.حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، دارة العلوم، بيروت، ط١ : ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- الكنيسة الموحدة، والتر مارتن، نشر ضمن كتاب " الكنيسة الموحدة وصن ميونغ موون " ، إعداد : لجنة الترجمة في دار النمير، دار النمير، دمشق، ط١ ١٩٩٨م.

٤٠٠- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، دار الفكر، بيروت.

٤٠١- كيد الشيطان لنفسه قبل خلق آدم عليه السلام، ومعه: بيان مذاهب الفرق الضالة، أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ١: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- ل -

٤٠٢- لا لجارودي ووثيقة أشبيلية، د. سعد عبدالمقصود ظلام، دار المنار، القاهرة، ط١: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٠٣- لئلا يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، هادي المدرّسي، دار الجديد بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

- لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ = انظر تذكرة الحفاظ للذهبي.

٤٠٤- لسان العرب. جمال الدين بن منظور. دار صادر. بيروت. دت.

٤٠٥- لسان الميزان. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت. لبنان ط٣/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٤٠٦- لغز عشتار: الألوهية المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط٦: ١٩٩٦م.

٤٠٧- لغز الموت، مصطفى محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٨.

٤٠٨- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية. شرح الدرة المضيئة في عقيدة الفرقة المرضية. محمد بن أحمد السفاريني. مع تعليقات: عبدالله أبو بطين، سليمان بن سحمان. المكتب الإسلامي (دمشق / بيروت) مكتبة أسامه. الرياض. دت.

٤٠٩- لوامع البينات، الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتاب

العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- م -

٤١٠- الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت.
٤١١- ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامراته الفكرية الأولى، هـ. فرانكفورت وآخرون، ترجمة: جبر إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٣: ١٩٨٢م.
٤١٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد طبعة خاصة بإشراف: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين. مكة المكرمة. ط٣/ ١٤٠٤هـ.
٤١٣- مجموعة الرسائل والمسائل: أبو العباس ابن تيمية. جمعها: محمد رشيد رضا. دار الكتب العلمية. ببيروت ط٢/ ١٤١٢هـ - ١٩٨٤م.
٤١٤- المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن سعدي، مركز صالح الثقافي، عنيزة: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م. •
٤١٥- المجموعة الكاملة، طه حسين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت.
٤١٦- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء للراغب الأصبهاني، دار الجيل، بيروت، هذبه واختصره: إبراهيم زيدان، ط ٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤١٧- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء، الرياض، ط ٤: ١٤٠٤هـ.
٤١٨- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنه، أبو الفتح عثمان بن جَنّي، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٤١٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. محمد بن عمر الرازي. تحقيق : طه عبدالرؤوف سعد. دار الكتاب العربي، بيروت. ط١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٢٠- محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة، سليمان بن صالح الخراشي، دار الجواب، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

٤٢١- محيط المحيط، المعلم بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت : ١٩٩٣م.

٤٢٢- مختار الصحاح.محمد بن أبي بكر الرازي.مكتبة لبنان.بيروت. ١٩٨٦م.

٤٢٣- مختصر تاريخ دمشق. محمد بن مكرم بن منظور. تحقيق : روحية النحاس وآخرون دار الفكر. بيروت.ط١/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٢٤- مختصر منهاج القاصدين، احمد بن عبدالرحمن بن قدامة المقدسي، تحقيق : د. محمد بكر إسماعيل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٤٢٥- مدارات صوفية، هادي العلوي، دار المدى، دمشق - بيروت، ط ١ : ١٩٩٧م.

٤٢٦- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن قيم الجوزية : تحقيق : محمد حامد الفقي. دار الكتاب العربي.بيروت. ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٤٢٧- مدخل إلى التصوف الإسلامي، د.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط٣.

٤٢٨- مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط، جاك كاليبو/

نيكول كاليبو، تعريب: فارس غصوب، دار الفارابي، بيروت، ط١ ١٩٩٧م.

٤٢٩- مذكرات السلطان عبدالحميد، تقديم وترجمة : د. محمد حرب، دار القلم، دمشق، ط ٣: ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٤٣٠- المذهب الباطني في ديانات العالم، لوك بنوا، ترجمة : نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٤٣١- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي، س. بينس، نقله عن الألمانية : د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة: ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.

٤٣٢- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. عبدالله بن أسعد اليافعي. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة : ط٢ / ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٣٣- مرآة المساوىء الوقتية (الرحلة المراكشية) ويسمى أيضاً : السيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول ﷺ، تأليف : محمد بن محمد بن عبدالله الموقت، تقديم : د. أحمد الشقيري الديني، ط ٣: ٢٠٠٠م.

٤٣٤- مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر (ضمن الرسائل الغمارية)، أبو الفضل عبدالله بن محمد الغماري الحسني، تقديم وتحقيق : كمال يوسف الحوت، دار الجنان، ط ١: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٤٣٥- مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي، شرحه

وقدم له : د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

٤٣٦- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، أبي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد، تحقيق : د. معن زيادة د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ط ١ : ١٩٧٩م.

٤٣٧- المستدرك على الصحيحين. للإمام الحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. دار المعرفة بيروت. دت.

٤٣٨- المستطرف الصيني، هادي العلوي، دار المدى، دمشق / بيروت : ١٩٩٤م.

٤٣٩- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد. انتقاء أحمد بن أيبك الحسيني، المعروف بابن الدمياطي. تحقيق : د. قيصر فرح.دار الكتاب العربي. بيروت. دت.

٤٤٠- المسلمون في الهند من الفتح العربي إلى الاستعمار البريطاني : الترجمة الكاملة لكتاب طبقات أكبري، لنظام الدين أحمد بخشي الهروي، ترجمه عن الفارسية : د.أحمد عبدالقادر الشاذلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة : ١٩٩٥م.

٤٤١- مسند أبي يعلى الموصلي. الحافظ أحمدبن علي بن المثنى التميمي. تحقيق : حسين أسد. دار المأمون للتراث. دمشق. ط١ (١٤٠٤هـ ١٩٨٤م / ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م).

٤٤٢- مسند الدارمي، المعروف بـ " سنن الدارمي " ، الإمام الحافظ أبو

محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل الدارمي، تحقيق : حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، الرياض، ط ١ : ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

٤٤٣- المسيحية، د. أحمد شلبي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط ٨ : ١٩٨٤م.

٤٤٤- المسيحيون والعروبة، رياض نجيب الريس، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط ٢ : ١٩٩١م.

٤٤٥- مشاهير علماء الأمصار.محمد بن حبان البستي. عني بتصحيحه : م. فلايشهمر. دار الكتب العلمية. بيروت.

٤٤٦- مشروع أخلاقي عالمي : دور الديانات في السلام العالمي، هانس كينغ، عربه عن الألمانية : جوزيف معلوف، وأرسولا عساف، راجعه : يوسف عساف، دار صادر، بيروت، ط١ ١٩٩٨م.

٤٤٧- مشكاة الأنوار، أبوحامد الغزالي، حققها وقدم لها : د.أبوالعلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م.

٤٤٨- مشكلة الألوهية، د. محمد غلاب، دار إحياء الكتب العربية : عيسى الباب الحلبي وشركاه، القاهرة، ط٢، ١٣٧١هـ ١٩٥١م.

٤٤٩- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي : د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي : هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية/ مكتبة المؤيد، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٥٠- مصارع العشاق، جعفر بن أحمد السّراج، دار صادر، بيروت.

٤٥١- مصر البطلمية والرومانية، فرانسواز دونان، ضمن كتاب الآلهة

والناس في مصر.
٤٥٢- مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي، تحقيق وتعليق: عبدالرحمن الوكيل.
٤٥٣- المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب بالرباط، جامعة محمد الخامس الدار البيضاء، ط ١: ١٩٩٥م.
٤٥٤- المصنف، أبو بكر بن أبي شيبة. تحقيق: عبدالخالق الأفغاني. دار السلفية. الهند. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٧م.
٤٥٥- المطالب العالية من العلم الألهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي، السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١: ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
٤٥٦- المعارف، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق،: د. ثروت عكاشه، دار المعارف، القاهرة. ط٢.
٤٥٧- معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٤٥٨- معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، عناية: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٤٥٩- معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، إدوارد غالي الذهبي، مكتبة غريب، القاهرة، ط١: ١٩٩٣م.
٤٦٠- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق، إبراهيم بن السري، المعروف بالزجاج، شرح وتحقيق: د.عبدالجليل عبده شلبي. خرج أحاديثه: علي جمال الدين محمد، دار الحديث، القاهرة، ط١: ١٤١٤هـ -

١٩٩٤م.
٤٦١- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ترجمة : أ.د إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة : د. عبدالغفار ملكاوي. مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية : ١٩٩٦م.
٤٦٢- المعجب في تلخيص أخبار المغرب. عبدالواحد المراكشي. تحقيق : محمد سعيد العريان. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة.
٤٦٣- المعجم الأدبي، جبور عبدالنور، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢ : ١٩٨٤م.
٤٦٤- معجم الإيمان المسيحي، الأب : صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت. بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط١ ١٩٩٤م.
٤٦٥- معجم البلدان. ياقوت الحموي. دار الفكر، دار صادر. بيروت.
٤٦٦- معجم ديانات وأساطير العالم، اعداد : أ.د إمام عبدالفتاح إمام، مدبولي، القاهرة.
٤٦٧- المعجم الصوفي، د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١ : ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٤٦٨- المعجم الفارسي الكبير، د. إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٤٦٩- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٢ ١٩٩٧م.
٤٧٠- المعجم الفلسفي، جميل صليبا. الشركة العالمية للكتاب / دار

الكتاب للنسائي.

٤٧١- المعجم الفلسفي. د. عبدالمنعم الحنفي. دار ابن زيدون. بيروت/ مكتبة مدبولي. القاهرة: ط ١: ١/ ٤/ ١٩٩٢م.

٤٧٢- المعجم الفلسفي، مراد وهبه، دار قباء، القاهرة : ١٩٩٨م.

٤٧٣- معجم المقاييس في اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط١ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٤٧٤- المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ر. بودون،/ ف. بوريكو، ترجمة : د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٤٧٥- المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل في العالم منذ فجر التاريخ حتى العصر الحالي، مجموعة باحثين، تعريب وتصنيف وتقديم : أ.د. سهيل زكار، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة.

٤٧٦- المعرفة الصوفية : دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، ناجي حسين جودة، دار عمار، عمان - الأردن، دار الجيل، بيروت، ط ١: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٧٧- المعرفة والتاريخ. يعقوب بن سفيان البسوي، وفي آخره كتاب السنة له على ما يعتقد تحقيق أكرم ضياء العمري. مكتبة الرسالة. بيروت. ط٢/ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٤٧٨- المغني الوجيز : موسوعة المصطلحات الأجنبية الشائعة، منذر الأسعد، دار المعراج الدولية للنشر، الرياض، ط ١: ١٤١٧هـ -

١٩٩٧م.
٤٧٩- المغول في التاريخ، د. فؤاد عبدالمعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت، : ١٩٨٠م.
٤٨٠- مفاتيح الغيب. محمد بن عمر الرازي. دار إحياء التراث العربي. بيروت، ط٣.
٤٨١- مفاتيح العلوم، أبي عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي. لا توجد بيانات نشر.
٤٨٢- مفردات ألفاظ القرآن. الراغب الأصفهاني. تحقيق صفوان داودي. دار القلم (دمشق) والدار الشامية (بيروت). ط١ / ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٤٨٣- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. محمد بن عبدالرحمن السخاوي. تحقيق : محمد عثمان الخشت. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٤٨٤- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار إحياء التراث العربي. بيروت. عني بتصحيحه : هلموت ريتر. ط٣. دت.
٤٨٥- المقالات والفرق، سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري القمي، صححه وقدم له وعلق معليه : محمد جواد مشكور، مركز انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، إيران، ط٢: ١٣٦٠ش.
- مقدمة ابن خلدون = ينظر ديوان المبتدأ والخبر.
٤٨٦- ملحق موسوعة الفلسفة، د.عبدالرحمن بدوي، المؤسسةالعربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١: ١٩٩٦م.

٤٨٧- الملل والنحل. محمد بن عبدالكريم الشهرستاني. تحقيق : محمد سيد كيلاني. دار المعرفة. بيروت١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٤٨٨- الملل والنحل، أبي منصور عبدالقادر البغدادي، تحقيق : البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م.

٤٨٩- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، مجموعة باحثين، بإشراف ونشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

٤٩٠- من أجل حوار بين الحضارات، روجيه غارودي، ترجمة ونشر : د. ذوقان قرقوط، طبع وتوزيع : دار النفائس، بيروت، ط ١ : ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٤٩١- من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ، تأليف : د. أورانج كاي رحمات بن داتو بحر الدين، طبع تحت عنوان : "التفكير الديني في العالم قبل الإسلام : مطالعة في كتب علماء الملايو" عرض وترجمة وتعليق : د. رؤوف شلبي، نشر : دار الثقافة، الدوحة.

٤٩٢- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، أ.د عبدالرحمن بن زيد الزنيدي، مركز الدراسات والإعلام، دار أشبيليا، الرياض، ط ١ : ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٤٩٣- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف وترجمة : د. عبدالرحمن بدوي، سينا للنشر، القاهرة، ط ٢ : ١٩٩٣م.

٤٩٤- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي. تحقيق : محمد ومصطفى عبدالقادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٩٥- المنتقى من منهاج الاعتدال.محمد بن عثمان الذهبي. تحقيق : محب الدين الخطيب. الدار السلفية. القاهرة. ط٣
٤٩٦- المنجد في اللغة والأعلام. دار المشرق. بيروت. ط٣٣/ ١٩٩٢م.
٤٩٧- المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، لويس ماسينيون (ضمن : شخصيات قلقة في الإسلام).
٤٩٨- منهاج التأسيس. والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجس. عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ. دار الهداية. الرياض.ط٢/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٤٩٩- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية.تحقيق د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.الرياض. ط١/ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٥٠٠- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج. محي الدين يحيى بن شرف النووي. مؤسسة قرطبة.القاهرة. ط١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
٥٠١- من هم الموحدون الدروز؟ جميل أبو ترابي، دار علاء الدين، دمشق، ط١ : ١٩٩٨م.
٥٠٢- منوسمرتي (شرع منو) : كتاب الهندوس المقدس، ترجمة : إحسان حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط١.
٥٠٣- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، دار صادر، بيروت.
٥٠٤- المواقف في علم الكلام. القاضي عبدالرحمن الإيجي. عالم الكتب. بيروت.
٥٠٥- الموالد في مصر، ج. و. مكفرسون، الهيئة المصرية العامة للكتاب،

القاهرة، ١٩٩٨م.

٥٠٦- المؤتمر العالمي لبديع الزمان النورسي، التنسيق : كنعان دميرطاش، سعدي قاسم، نشر : NESIL، تركيا، الطبعة الأونلى : ١٩٩٦م.

٥٠٧- مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها، د. يحيى عثمان، ترجمه عن الفرنسية : د. أحمد محمد الطيب، دار الصابوني / ودار الهداية، ط ١ : ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٥٠٨- مؤلفات الغزالي، د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢ : ١٩٧٧م.

٥٠٩- موجز تاريخ الأديان، فيلسيان شالي، ترجمه عن الفرنسية : حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٩١م.

٥١٠- الموسوعة الشوقية لأمير الشعراء أحمد شوقي. جمع وترتيب إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٥١١- الموسوعة الصوفية، د. عبدالمنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط ١ : ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥١٢- الموسوعة العربية العالمية، إشراف : مؤسسة سلطان بن عبدالعزيز آل سعود الخيرية، الناشر : مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٥١٣- الموسوعة العربية الميسرة.د. محمود محمد حافظ وآخرون، دار الجيل، بيروت / الجمعية المصرية، القاهرة، ط٢ المُحَدَّثَة : ٢٠٠١م.

٥١٤- موسوعة العلوم الاجتماعية، تحرير ميشيل مان، نقلها إلى العربية :

عادل مختار الهواري، وسعد عبدالعزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٩م.

٥١٥- موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١: ١٩٨٤م.

٥١٦- الموسوعة الفلسفية، د. عبدالمنعم الحفني، دار ابن زيدون، بيروت / ومكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٥١٧- الموسوعة الفلسفية العربية، مجموعة من الباحثين، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ١: ١٩٨٦ - ١٩٨٨م.

٥١٨- موسوعة المستشرقين، د.عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢: ١٩٨٩م.

٥١٩- موسوعة المورد العربية. منير البعلبكي. إعداد: رمزي البعلبكي. دار العلم للملايين بيروت.ط١/ ١٩٩٠م.

٥٢٠- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف: د.مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط٣: ١٤١٨هـ.

٥٢١- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د.عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٥٢٢- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد عوديات، منشورات عويدات، باريس - بيروت، ط١: ١٩٩٦م.

٥٢٣- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١: ١٩٩٩م.
٥٢٤- الموطأ، للإمام مالك بن أنس عناية: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.
٥٢٥- ميثالوجيا الكون المؤله، د. طعلت مراد بدر، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ط١: ١٩٩٥م.
٥٢٦- ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، د.ثريا ملحس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
٥٢٧- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

- ن -

٥٢٨- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. يوسف بن تغري بردي الأتابكي. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.القاهرة.
٥٢٩- نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، محمد بن محمود الشهرزوري، اعتنى بتصحيحه: خورشيد أحمد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن - الهند، ط١: ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
٥٣٠- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبدالحي بن فخر الدين الحسني، طيب اكادمي، باكستان: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٥٣١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.د. علي سامي النشار. دار المعارف. القاهرة. ط٨.
٥٣٢- نشر البنود على شرح مراقي السعود. عبدالله بن إبراهيم العلوي

الشنقيطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
٥٣٣- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، المحسن بن علي التنوخي، تحقيق ونشر: عبود الشالجي، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
٥٣٤- نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره، راي تاكيه ونيكولاس غفوسديف، ترجمة: حسان بستاني، دار الساقي، بيروت، الطبعة العربية الأولى: ٢٠٠٥م.
٥٣٥- نصوص خارج المجموعة، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، جمع وتقديم: إنطوان القوال، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
٥٣٦- نعمة الذريعة في نصرة الشريعة، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي، دراسة وتحقيق علي رضا بن عبدالله بن علي رضا، دار المسير، الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٥٣٧- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد المقري التلمساني. تحقيق : د. إحسان عباس. دار صادر. بيروت، ١٣٨٨هـ.
٥٣٨- النور السافر عن أخبار القرن العاشر. عبدالقادر العيدروسي. لا توجد بيانات نشر.
- نونية ابن القيم = الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية.

- هـ -

٥٣٩- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون. دار الفكر. بيروت. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٥٤٠- هذه هي الصوفية، عبدالرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣: ١٩٧٩م.

٥٤١- هذه وصيتي، كمال جنبلاط، تحقيق : فيليب لابوستيرل، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، ط ٢ : ١٩٨٧م.

٥٤٢- الهرطقة في الغرب، د. رمسيس عوض، سينا للنشر / القاهرة، الإنتشار العربي / بيروت، ط١ : ١٩٩٧م.

٥٤٣- الهندوس والسيخ أو العدو الخفي، محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط١ : ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٥٤٤- الهندوسية البوذية السيخية، د.أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، ط١ : ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- و -

٥٤٥- الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. اعتناء : هلموت ريتر. نشر : دار فرانز شتاينز بفيسبادن. ألمانيا. ط٢/ ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.

٥٤٦- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، محمد ياسر شرف، منشورات وزارة الثقافة والأعلام بالجمهورية العراقية، بغداد: ١٩٨١م.

٥٤٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن محمد بن خلكان. تحقيق : احسان عباس، دار صادر. بيروت.

- ي -

٥٤٨- يتيمة البيان لمشكلات القرآن (مقدمة لكتاب محمد أنور الكشميري مشكلات القرآن) محمد يوسف البنوري. (ضمن مجموعة رسائل الكشميري) المجلس العلمي، كراتشي باكستان، ط١ : ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٥٤٩- اليد الخفية دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، د.

عبدالوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١: ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥٥٠- الينابيع، أبو يعقوب السجستاني، مركز الموسوعات العالمية / المركز التجاري، بيروت، ط١: ١٩٦٥م.

٥٥١- اليهود الحسيديم نشأتهم تاريخهم عقائدهم تقاليدهم، د. جعفر هادي حسن، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط١: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٥٥٢- اليوجا والتصوف والرهبانية، عباس المسيري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

رابعاً - الصحف والمجلات والدوريات:

١- الاجتهاد، مجلة فصيلة تصدر عن دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر. بيروت.

٢- الإصلاح. مجلة إسلامية أسبوعية. تصدر عن جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي. دبي/ الإمارات العربية المتحدة.

٣- البيان. مجلة إسلامية شهرية. تصدر عن المنتدى الإسلامي. لندن.

٤- تراث الإنسانية، سلسلة تصدر عن المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بجمهورية مصر العربية، يشرف على تحريرها : د. أحمد رياض تركي وأخرون. عدد ٥/ ٨/ ١٩٦٤م.

٥- التراث العربي : مجلة فصيلة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق.

٦- التصوف الإسلامي : مجلة شهرية يصدرها المجلس الصوفي الأعلى في مصر.

٧- الحكمة. مجلة بحثية علمية شرعية ثقافية تصدر كل أربعة أشهر. بريطانيا. ليدز.
٨- حوليات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
٩- الحياة. جريدة يومية.تصدر عن شركة الحياة الدولية للنشر. لندن.
١٠- دراسات أثرية وتاريخية، العدد الثاني، تصدرعن جميعة الآثار بالإسكندرية.
١١- الدراسات الإسلامية، تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد كراتشي.
١٢- دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، تصدر شهرياً عن دار الطليعة، بيروت.
١٣- الرجل اليوم، مجلة شهرية تصدر من الموسسة العربية للصحافة والطباعة والنشر، الإمارات.
١٤- الشرق الأوسط. جريدة يومية. تصدر عن الشركة السعودية للأبحاث والنشر. جدة/ لندن.
١٥- صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، يصدرها معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، اسبانيا.
١٦- عالم الفكر، مجلة فصلية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.
- العروة الوثقى: المجلة التي أصدرها جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ محمد عبده في فرنسا = الآثار الكاملة لجمال الدين الأفغاني.
١٧- العصور، مجلة علمية نصف سنوية محكمة، تعنى بنشر البحوث

التاريخية والآثارية والحضارية، تتولى نشرها دار المريخ، الرياض.

١٨- المجتمع. مجلة إسلامية أسبوعية.تصدر عن جمعية الإصلاح الاجتماعي. الكويت.

١٩- مجلة البحوث الإسلامية. مجلة دورية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء. الرياض.

٢٠- مجلة كلية أصول الدين.مجلة فصلية تصدر عن كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض

٢١- المجلة العربية للعلوم الإنسانية. مجلة فصلية تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت.

٢٢- المجلة. تصدر عن الشركة السعودية للأبحاث والتسويق البريطانية المحدودة.لندن.

٢٣- لواء الإسلام، تصدر عن مؤسسة دار الشعب بالقاهرة، صاحب الامتياز أحمد حمزة.

٢٤- المشرق : مجلة كاثوليكية شرقية تبحث في العلم والأدب والفن، بإدارة آباء جامعة القديس يوسف.

٢٥- المورد، مجلة تراثية فصلية، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام العراقية.

خامساً - الشبكة العنكبوتية (الانترنت):

١- مقال القس عوض أبو ساحلة الاسبوعي بعنوان " أسبوع الصلاة من أجل وحدة المسيحيين/ حديث عن اللاعنف " المنشور في موقع جريدة القدس المقدسية (النصرانية) الاسبوعية على شبكة الانترنت (A weekly article pulbished in AL-Quds Newspaper) عدد يوم

الأحد ٢٠/ ١/ ٢٠٠٢م: صفحة المقال :

.htm.٤٩www.lpj. org/Nonviolence/Hadith/Hadtih

٢- موقع مجلس كنيسة اللاتين في القدس :

www.opuslibani. org. lb/church/latin/messages/announciation

٣- موقع مجلس بطارقة الشرق الكاثوليك (CPC)

www.opuslibani. org.lb/opusliarabe/3letterpastOral. htm

٤- مركز زايد للتنسيق والمتابعة على شبكة الانترنت (وهو إحدى المراكز التابعة لجامعة الدول العربية):

www.zccf. org.ae/a-Title Descritpion. asp.

٥- الموقع الرسمي للشيخ أحمد كفتارو في الانترنت:

www.kuftaro. org/arabic/index. htm.

إلى هنا تنتهي المصادر والمراجع التي رجعت إليها في إعداد هذه الرسالة، إلا ما سقط سهواً في هذه القائمة، مما هو مذكور في حواشي هذه الرسالة.



فهرس الموضوعات العام

الموضوع | الصفحة

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع:

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل الثامن

الفصل العاشر

